المرأة والمرآة

رؤية لواقع المرأة المعاصر

تحرير: هنرييتة مينش

المرأة والمرآة

رؤية لواقع المرأة المعاصر

تحرير : هنرييتة هينش

الطبعة الأولى
٢٠٠٩



عنوان الكتاب: المرأة والمرآة - رؤية لواقع المرأة المعاصر

تحرير : هنربيتة هينش

ترجمة : د. دعاء نبيل إمبابي

الناشر : مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات

قطعة رقم ٧٣٩٩ ش٢٨ من ش ٩ - المقطم - القاهرة

ت، ف : ٢٥٠٧٥٩١٧/٠٢/٢+

e.mail : mahrosa@ mahrosa.com

رئيس مجلس الإدارة : فريد زهران

الإشراف الفنى للفنان : مجاهد العزب

المحرر العام : محمود الوردانى

المستشار الإعلامى : مصطفى عبادة

رقم الإيداع : ٢٢٩٤٥ / ٢٠٠٨

الترقيم الدولى : 977-313-265-X

تم طباعة هذا الكتاب بدعم من مؤسسة فريدريش ناومان من اجل الحرية بالقاهرة

الأفكار الواردة فى هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مؤسسة فريدريش ناومان ولكن هذه الأفكار تعبر عن وجهة نظر مؤلفيها

المحتويات

تمهيد

يعتبر تكافؤ الفرص من المبادئ الليبرالية الأساسية. وعلى هذا يظل الاعتقاد بأن الرجال والنساء خلقوا متساوين بجذوره في الأصول الإنسانية. ومنذ قديم الأزل أصبح السعي لتحقيق المعاملة المتساوية بين كافة أفراد المجتمع من الأركان الأساسية التي تندرج على جدول الأعمال الليبرالي في شتى بقاع الأرض.

للمطلب الليبرالي بتكافؤ الفرص العديد من الأبعاد. فهو يتصل بالعلاقة بين الأفراد داخل المجتمع. والأهم من ذلك أنه أيضاً يؤثر على العلاقة بين المواطن والدولة. وهو موقف ليبرالي أساسي يجعل من التمييز أمراً مرفوضاً رفضاً قاطعاً. ويزيد الليبراليون في مطلبهم هذا بمطالبة المجتمعات الحديثة والدولة بالالتزام بتعزيز تكافؤ الفرص بصورة فعالة، ومن محاور هذا الأمر المساواة أمام القانون: فمن منظور ليبرالي تعتبر المعاملة غير المتساوية أمام القانون أمر غير مقبول تحت أي ظرف من الظروف.

هذا المسعى نحو تكافؤ الفرص يحتل مركز الصدارة في قضايا النوع الاجتماعي. وللأسف تستمر النساء في العديد من المجتمعات في المعاناة من التمييز ضدهن لمجرد أنهن نساء. فيظل التحرر السياسي والاجتماعي للنساء عملية تاريخية موسعة.

لا تتحرك كل المجتمعات بنفس السرعة، ففي حين تتمتع النساء في بعض أنحاء العالم بمعظم إن لم يكن بكافة الحقوق والامتيازات التي يتمتع الرجال بها، نجد مناطق أخرى من العالم تظل عدم المساواة بين الرجل والمرأة داخلها واقعاً أليما. عادة ما يبرر مناصرو التمييز مواقفهم وسلوكياتهم غير الليبرالية بالإشارة إلى الثقافة والدين. وعلى الرغم من أن

هذه المرجعية تجعل الجدل معهم من الأمور الصعبة، فإن الليبراليين ليسوا في موقف يسمح لهم بالتغاضي عن الفكرة التي تقول أنه في إطار ديمقراطي كافة أفراد المجتمع بالطبع يستحقون المعاملة المتساوية والفرص المتكافئة.

في جميع أنحاء العالم تشارك النساء في صراعات للحصول على الحق الليبرالي الأساسي، ألا وهو الفرص المتكافئة. وحسب الظروف التي تجد النساء أنفسهن بها، تلجأن إلى تطبيق استراتيجيات ومنهجيات مختلفة. يهدف هذا الكتاب الصغير إلى تقديم وجهات نظر مختلفة ومداخل متنوعة لمساعي النساء من أجل التحرر. هذه النصوص اختارتها وحررتها السيدة هنرييتة هينش، وساعدتها في هذه المهمة السيدة آنا كولينج، المتدربة لدى مؤسسة فريدريش ناومان بمكتب القاهرة والتي قامت بكتابة المقدمة. هما باحثتان ألمانيتان تعيشان في مصر وتدرسان اللغة والثقافة العربية.

إلى قرائنا - أتمنى أن تجدوا هذا الكتاب يحمل بين جنباته الفائدة التي تنعكس على آرائكم الشخصية والسياسية. وبصفتي ممثل لمؤسسة ليبرالية كلي أمل أن يتمكن هذا الكتاب من إقناع العديد من القراء بأن التمييز ضد المرأة ليس فقط منافي لليبرالية بل إنه أيضا يعد انتهاكاً لحقوق الإنسان الأساسية.

د. رونالد ميناردوس

المدير الإقليمي

مؤسسة فريدريش ناومان .. من أجل الحرية

القاهرة

تقديم

يمثل هذا الكتاب متابعة للعمل الصادر باللغة الألمانية تحت عنوان "كتيب عن حقوق المرأة" ويعرض للصراع حول حقوق المرأة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وفرص المرأة في المشاركة في العملية السياسية. وبينما ترجع بداية ظهور حقوق المرأة في الغرب إلى أفكار الثورة الفرنسية وعصر التنوير يستند المشاركون في الجدل حول المساواة بين الرجل والمرأة في العالم العربي كثيرا إلى مبادئ وأفكار تعود جذورها إلى تقاليدهم وثقافتهم الخاصة. أحد التيارات (في مجال حقوق المرأة) تعتمد على تحليل النصوص الإسلامية وتهتم بدراسة أوضاع المرأة في العصور الأولى للإسلام وحتى أثناء حياة الرسول. وترى أن المرأة قد تحررت بفضل الإسلام من وضعها الأقل شأناً من الرجل وحصلت لأول مرة على قدر من الحقوق الشخصية.

زينة أنوار، إحدى المؤسسات للمنظمة النسائية الماليزية "أخوات في الإسلام" تشرح في مقالها " الدعوة لحقوق المرأة داخل إطار إسلامي" أهمية الدفاع عن حقوق المرأة في الدول الإسلامية من منظور إسلامي، بشكل يواجه الرؤية التقليدية التي تعتقد أن القرآن قد حدد للمرأة مكانة أدنى من مكانة الرجل.

وتعتبر المفكرة المصرية أميمة أبو بكر من أهم ممثلات هذا التيار وقد مهد منهجها البحثي في دراسة القرآن والمصادر العلمية الإسلامية الطريق لرؤية أكثر إنصافا للمرأة فى الإسلام.ويقدم مقال الباحثة الألمانية في مجال الدراسات الإسلامية كاترين كلاوسينج تعريفاً بفكر ومنهج أميمة أبو بكر. ويختتم هذا الجزء من الكتاب بمقال لأميمة أبو بكر بعنوان "قراءة في تاريخ عابدات الإسلام" تقدم فيها

تحليل لسيرة بعض العابدات والزاهدات في التاريخ الإسلامي وقراءة لهذا التاريخ من منظور نسائي.

وبالرغم من زيادة مشاركة السيدات في الجدل حول حقوق المرأة واكتساب هذا الأخير طابعاً إسلامياً بشكل متزايد فلا يزال الصراع حول القضية دائراً على أشده خارج الإطارالديني.فعلى سبيل المثال يبحث مقال المحامية السورية دعد موسى "الوضع القانوني للنساء السوريات" في الأمور الحقوقية المتعلقة بالنساء في بلدها ويتساءل على سبيل المثال عن مدى تمشي قانون الأسرة في سوريا مع المعاهدات الدولية التي تتعهد الحكومة السورية بالالتزام بها.

وتنتهج المحامية المغربية جميلة سيوري نهجاً مماثلاً في مقالها "مدونة الأسرة وإقرار مبدأ المساواة" الذي تشرح فيه الدور الذي تلعبه حركة حقوق المرأة في المغرب منذ ثمانينيات القرن الماضي وتؤكد على أن مبدأ المساواة بين المرأة والرجل والذي يفرضه القانون ليس كافيا لتحقيق هذه المساواة التي تعتمد أولاً وأخيراً على التطبيق الفعلي له.

وفي السياق الفكري نفسه يعرض مقال وندي ماكلروي "التمييز الإجابي ومناهضة التمييز" للجدل الذي لازالت تثيره أي جهود من أجل تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في الدول الغربية. ولا يزال الصراع دائراً حول فكرة قوانين الحصص التي تضمن مشاركة النساء في الوظائف والعمليات السياسية ومدى قدرتها على تحقيق نوع من المساواة بين المرأة والرجل على المدى البعيد. وهي فكرة تحظى باهتمام الكثير من الأحزاب والمؤسسات الديمقراطية والمحافظة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا التي تسعي إلى تحقيق نوع من المساواة بين الجنسين.

وفي الختام يركز مقال الجنوب إفريقية فرانسيس كندال "الفرص في مجتمع المعرفة" على المميزات التي تحصل عليها المرأة عندما يتحول المجتمع إلى "مجتمع معرفة". ترى الكاتبة أنه بإمكان هذا النوع من المجتمعات إدراك قيمة المميزات التي تتمتع بها المرأة مثل القدرة على العمل الجماعي والاستعداد للتضحية والقدرة على التفهم لمشكلات الأخرين. وهي مميزات تتهافت عليها أسواق العمل العالمية ومن شأنها أن تتيح المزيد من الفرص للمرأة في المساهمة في الحياة العامة. ويظل سؤال يطرح نفسه في الشرق الأوسط كما يطرح نفسه في الغرب :

كيف للمرأة أن تخلق التوازن بين حياتها المهنية والعائلية وكيف لها أن تحصل على الدعم الاجتماعي والسياسي الذي تحتاجه لمواجهة هذه التحديات.



الدعوة لحقوق المرأة داخل إطار إسلامي

زينة أنوار مثقفة ماليزية شهيرة وناشطة من أجل حقوق المرأة وإحدى المؤسسات لمنظمة "الأخوات في الإسلام" غير الحكومية والتي تهدف إلى الدفاع عن حقوق المرأة في إطار الإسلامي. وقد عملت زينة أنوار كمديرة للمنظمة لفترة طويلة.

أفرزت الصحوة الإسلامية التي تكتنف غالبية الدول المسلمة في الوقت الحاضر مستويات عدة من التوتر وعدد من الإيديولوجيات المتنفاسة داخل تلك المجتمعات: أي إسلام، من إسلامه يمثل الإسلام الحق؟ في الكثير من الأحوال تصبح وضعية النساء وحقوقهن الضحية الأولى على ساحة المعركة هذه، لذا يتعين وضع الكفاح من أجل تحقيق المساواة والعدالة للنساء المسلمات داخل سياق النساء اللاتي يعشن بالمجتمعات المسلمة التي يزاد فيها تأثير الإسلام على تشكيل وإعادة تعريف حياتنا. فمنذ السبعينيات من القرن العشرين وقعت المجتمعات المسلمة في شتى بقاع الأرض في براثن الإسلام الناهض من جديد.

ولكن في معظم الأحوال عند التحول إلى الإسلام بصفته طريقة للحياة ومصدر للحلول لجميع الآلام والمحن التي تمر بها مجتمعاتنا، يبدو أن مكان النساء أصبح أول التدابير (وأسهلها) للتعبير عن التزام المجموعة أو المجتمع بالدين. لذا ليس من المدهش أن العديد من الدول المسلمة في الوقت الحاضر تشهد جماعات من النساء يتصدرن تحدي السلطة التقليدية والأصوليين واستغلالهم للدين لتبرير تبعية النساء ومكانتهن الدونية، بل والأخبث من هذا استغلال الدين

لإخراس أي انشقاق أو تشويه سمعة أو التحريض على كراهية من يحاولون تقديم وجهات نظر بديلة، أو يعملون على حماية وتعزيز حقوق النساء.

بالنسبة للغالبية العظمى من النساء لا يعتبر رفض الدين من الخيارات المطروحة. نحن مؤمنات، وبهذه الصفة نريد الحصول على التحرر والحقيقة والعدل من ديانتنا. نشعر بشدة أن لنا الحق في إستصلاح وإعادة تعريف ديننا مع المشاركة والإسهام في فهم الإسلام وطريقة تقنينه للأمور وتنفيذها – كل هذا بأسلوب يأخذ في الاعتبار واقع وتجارب النساء في الوقت الحاضر.

والنساء المسلمات اليوم في دولة مثل ماليزيا، وهي الدولة التي تتسارع بها خطى التحديث والتصنيع، لن تقبلن بعد الآن الوضعية الدونية، حتى عند تبريرها باسم الدين. لن تقبل النساء اليوم أن الإسلام بحق يروج لظلم وإساءة معاملة نصف البشر. تتحدى نساء اليوم قيم المجتمع الأبوي حيث تقع السلطة بشكل استئثاري في يد الزوج والأب والأخ الذي تدين له الزوجة والابنة والاخت بالطاعة. لفترة طويلة حدد الرجال لنا معنى أن تكون امرأة، وكيف نكون امرأة، وبعد هذا استخدموا الدين لكي نظل داخل إطار تلك الحدود التي وضعها المجتمع والتي تجعلنا النصف للدوني للجنس البشري.

ولكن الزمن يتغير. فنحن نعيش في عصر تعلمت به النساء وسافرن حول العالم، بل وتشغلن مناصب بالسلطة وتشارك بالمسئوليات بصورة متزايدة. فاليوم في ماليزيا تمثل الفتيات نسبة ٧٠% من الطلاب المسجلين بالمؤسسات الحكومية للتعليم العالي. كما تبلغ نسبة القوة العاملة من الإناث ٤٧% وهي في ارتفاع. لذا ليس أمامنا سوى توقع اكتساب النساء مع ازدياد معارفهن وتعليمهن واستقلاليتهن الاقتصادية المزيد من الثقة والشجاعة للتصدي للظلم.

وعند ارتكاب المظالم باسم الدين فإن نساء اليوم سوف يعدن إلى مصادر الدين لكي تكتشفن بأنفسهن إن كان بوسع هذا الدين العظيم بالفعل توقيع الظلم على نصف من يدينون به.

بالطبع تتوافر العديد من الناشطات المسلمات اللاتي قررن عدم جدوى العمل داخل الإطار الديني لاعتقادهن أن كافة الأديان بما فيها الإسلام أبوية بطبيعتها. فالعمل من داخل الدين لن يخدم سوى مصالح الطغاة الذكور الذين يستغلون الدين من أجل السيطرة والحفاظ على تبعية النساء. بالنسبة لهن يعتبر خيار بعض المجموعات مثل جماعة "الأخوات في الإسلام" معركة خاسرة لأنه لكل تفسير بديل يمكن للنساء تقديمه لتبرير المساواة والعدالة سوف يقدم العلماء ١٠٠ تفسير آخر مقابل للطعن على ما تقدمن به. لذا قررت تلك النساء النضال من أجل حقوق المرأة من داخل إطار القيم والمبادئ العامة العالمية.

ولكن على مدار السنوات العشر الماضية تحدى المزيد والمزيد من الدارسين التقدميين الأجندة الإسلامية التي يتقدم بها العلماء والناشطون السلفيون والأصوليون وعدم تسامحهم علاوة على قهرهم السافر للنساء. هذه الأعمال التي تقر بالمساواة بين الرجال والنساء في الإسلام والتي تجادل من أجل تحقيق مبدأ الاجتهاد (إعادة تفسير القرآن في سياق الزمن والظروف المتغيرة)، والتي تتناول العلاقة النشطة بين ما هو صالح لكل الأزمان وما هو خاص بالجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، والتي تأخذ في الاعتبار السياق الاجتماعي التاريخي للوحي، والتي تعبر عن الاحتياج إلى التفرقة بين ما هو وحي من السماء وما هو فهم بشري لكلمة الله... كل تلك الأبحاث والمنهجيات والأطر المعرفية التي تم تطويرها للتعامل مع تحدي الإسلام والحداثة مكنت المزيد من الناشطات المسلمات في جميع أنحاء العالم من إدراك

صلاحية وإمكانية العمل داخل إطار إسلامي، بشكل يسمح لنا بالحصول على التحرر من داخل الإسلام. بدأت النساء في دارسة القرآن والأحاديث النبوية بأنفسهن، وبهذه المعرفة والقناعات الجديدة بدأن بالوقوف من أجل الدفاع عن حق المرأة في المساواة والعدالة والحرية والكرامة من داخل إطار ديني.

تأتي قوتنا من قناعاتنا وإيماننا بأن الإسلام عادل ويحث على التحرر والتمكين لنا بصفتنا نساء. تصحح الجماعات مثل "الأخوات في الإسلام" لنا الإسلام الذي حرر النساء ورفع مكانتنا من خلال منحنا الحقوق التي كانت تعتبر ثورية منذ ١٤٠٠ سنة مضت – الحق في الملكية أو الميراث أو التصرف في الملكية الخاصة، الحق في الطلاق، والحق في إبرام الاتفاقات – كلها من الحقوق التي قدمها الإسلام في القرن السابع. إنها لهذهِ الرؤية الأخلاقية للقرآن التي تنص على المساواة والعدالة، إنها لهذه الروح التحررية والثورية بالإسلام التي تدفع في الوقت الحاضر سعينا لكي نحصل على معاملة بصفتنا بشر نتمتع بقيمة متساوية.

لقد سلكنا طريق "اقرأ" (الكلمة الأولى التي نزلت على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم) وفتحت عالم من الإسلام التي يمكننا أن نتعرف عليها، عالم بالنسبة للنساء يملؤه الحب والرحمة مع المساواة والعدالة. لا نحتاج إلى مد النظر إلى بعيد من أجل تأييد كفاحنا. تضرب حقوق المرأة بجذورها في ديننا وتراثنا. اقتنعنا أكثر من ذي قبل أن الإسلام ليس هو مصدر قهر النساء ولكن مصدره تفسيرات القرآن التي تأثرت بالممارسات الثقافية وقيم المجتمع الأبوي الذي ينظر إلى النساء بدونية وعلى أنهن تابعات للرجال. للسواد الأعظم من التاريخ الإسلامي كان الرجال هم من فسروا القرآن والأحاديث النبوية لنا. ولكن صوت المرأة وتجارب المرأة وخبرات المرأة ظلت صامتة ومخروسة عند قراءة النص وتفسيره.

بالنسبة لنا كانت هذه بداية رحلة جديدة للاكتشاف. كان كشف بالنسبة لنا أن نص الآية المعنية بتعدد الزوجات في سورة النساء (٤:٣) يقول صراحة: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً..." كيف إذن يتأتى أن يكون نصف واحد من الآية التي تنص على إمكانية زواج الرجل من أربع نساء يصبح شهير للغاية بل وحق مقبول في الإسلام وله تقنين بالقانون، في حين يظل النصف الآخر من الآية ذاتها، وهو المعبر عن تعزيز الزواج من واحدة، غير مسموع به إلى أن بدأت النساء تقرأن القرآن بأنفسهن.

أدركنا أن الرجال عندما يقرأون الآية لا يرون سوى الجزء الذي يسمح بالزواج من أربعة ("ورباع"). في هذا التعبير رأوا أن كلمة الله تبرر رغباتهم وتجاربهم. عندما تقرأ النساء الآية فإنهن ترين بوضوح "وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة." تلك هي كلمات الله التي خاطبت مخاوفنا من الظلم. فهمنا أن الحق في تعدد الزوجات مشروط، وأن الرجل الذي لا يستطيع تحقيق تلك الشروط المعنية بالمعاملة المتساوية والعادلة فقد أمره الله بالزواج من امرأة واحدة. بل إن الآية تختتم بالقول "ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ". ما المطلوب أكثر من هذا لكي نقتنع أن تعدد الزوجات ليس حق غير مشروط في الإسلام بل في الواقع مسئولية يسمح بها فقط في الظروف الاستثنائية.

أجرينا المزيد من البحث في القضية ووجدنا أن مثل هذا التفسير للآية المعنية بتعدد الزوجات ووجهة النظر القرآنية في الزواج ليست بجديدة في الواقع. فهي ليست من اختراع الحركة النسائية في القرن العشرين. كان هناك العديد من العلماء البارزين على مدار القرون والعديد من الحركات الإسلامية التي فسرت الزواج من واحدة بصفتها الحالة المثالية للزواج في الإسلام. ولكن وجهات النظر هذه همشتها النخبة الحاكمة أو المؤسسة الدينية. فقد حظر القرامطة، وهي

الحركة المناهضة للحكم العباسي، تعدد الزوجات بين أتباعها، كما حرمت مؤسسة الجواري التي كانت النخبة الحاكمة في الدولة العباسية تفضلها.

ومن خلال قراءتنا ودراستنا مع الباحثين الإسلاميين التقدميين داخل الدولة وخارجها ومن خلال التشبيك مع الجماعات النسائية الأخرى المشاركة في المعركة ذاتها قمنا بتطوير إطار مفهومي ومنهجية يمكن من خلالها الدفاع عن العدالة والمساواة لجميع النساء المسلمات في بعض القضايا المثيرة للجدل مثل تعدد الزوجات والمساواة في الحقوق والملبس والإحتشام والعنف المنزلي وقوانين الحدود وحرية التعبير وغير هذا من الحريات الأساسية.

يأخذ عملنا الدعوي شكلان: إما مذكرات أو خطابات موجهة إلى الحكومة بشأن إصلاح أحد القوانين أو السياسات، وخطابات للصحف بشأن بعض القضايا الجارية من أجل تثقيف الجمهور وبناء قاعدة من المؤيدين التي من شأنها دعم تفسير أكثر تنويراً للإسلام فيما يتصل ببعض القضايا المحددة التي تخضع للجدل.

من الجوانب المحورية التي يرتكز عملنا المعني بالمناصرة عليها بحثنا للتوصل إلى تفسيرات جديدة للقرآن ومواقف فقهية بديلة في الإسلام تُعلي مبادئ المساواة والعدالة والحرية والكرامة. يغذي هذا العمل كتاباتنا وبياناتنا الصحفية بشأن بعض القضايا الجدلية حيث تدفع السلطة الدينية المحافظة أو الحركات الإسلامية من أجل سن قوانين ووضع سياسات تمييز ضد المرأة أو تنتهك الحريات الأساسية.

المطلوب تحديه هنا تلك الدعوى من جانب القوى الإسلامية بأن منظورهم وتفسيرهم للإسلام وقيمه ورؤيته لحقوق الإنسان وحقوق المرأة هو المنظور "العام" والشرعي لجميع المسلمين في كل الأزمنة. وفي

مواجهة الجهل العام والخوف واللامبلاة من جانب الجمهور بشكل عام يظل هذا المنظور الذي أتى به الإسلاميون بشأن بعض القضايا مثل حقوق المرأة والشريعة والحريات الأساسية هو المسيطر على جدول الأعمال الإسلامي. ولا بد لهذا الادعاء بعالمية هذا المنظور من التفاوض بشأنه بل والطعن عليه من داخل أمة الإسلام في جميع بقاع الأرض.

ومن المثير للسخرية أن العديد من الذين يطعنون على مؤهلات الجماعات النسائية التي تقدم رؤى بديلة بشأن الإسلام بل ويشككون فيها، هم أنفسهم لا يتحدثون اللغة العربية ولم يتعلموا بشكل رسمي الدين الإسلامي. العديد ممن يأتون في مقدمة الحركة الإسلامية التي تطالب بقيام دولة إسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية في الوقت الحاضر من أصحاب المهن ومن المهندسين والأطباء والأساتذة والمشتغلين بالإدارة ولم يحصلوا على أي تدريب ديني. ولكن حقهم في الحديث بصوت مسموع غير معرض للمساءلة. لكن المسألة ليست من له حق الحديث عن الإسلام، بل الذي يُقال عن الإسلام. لذا فإن أولئك الذين يرجعون أصداء المنظور السائد بشأن حقوق الرجال والمكانة الدونية للنساء في الإسلام، وأولئك الذين يعتقدون بقيادة الملالي وعصمتهم من الخطأ، وأولئك الذين يدعون إلى إقامة دولة إسلامية تطبق الشريعة الإسلامية، هم من لهم حق الحديث عن الإسلام، ولكن الذين يتحدون وجهات النظر هذه يُنكر عليهم حق وشرعية الحديث.

وفي حين يقبل المسلمون كافة القرآن بصفته نص واحد إلا أن الجهود البشرية لتفسير القرآن أدت دوماً إلى اتجاهات وآراء متنوعة. وبسبب هذا التنوع ذاته بقي الإسلام إلى الآن حياً داخل الثقافات والمجتمعات المختلفة – لأنها كلها بوسعها استعياب الرسالة العالمية للإسلام. ولكن في البعض من المجتمعات المسلمة اليوم نجد العديد من بين الإسلاميين الذيد يظهرون من يقدم منظور بديل على كونه كافر

ومرتد. ويعاني هؤلاء من فقدان ذاكرة انتقائي، أو يبينون جهلهم بأن الاختلافات والجدل الفقهي والكلامي شكلت جزء من التراث الإسلامي منذ القرن الأول للإسلام. لذا العديد من بين الإسلاميين يختار إنكار أو نفي هذا الثراء والتنوع بتراثنا.

موقفنا داخل ماليزيا يتمثل في الآتي: إن كان الدين سوف يستخدم من أجل حكم الحياة العامة والخاصة للمواطنين، إذن لكل فرد الحق في الحديث عن الدين مع التعبير عن آرائه ومخاوفه بشأن أثر تطبيق مثل تلك القوانين والسياسات. كيف يمكن لمجتمع ديمقراطي يخطو نحو التحديث أن يبحث عن حلول لهذا الكم الهائل من المشكلات التي تواجه الأمة عندما يتم البحث بطريقة استئثارية ومقيدة وقائمة على الترهيب الذي يكاد يصل إلى حد التهديد؟ العالم اليوم أكثر تعقيداً من ذي قبل. لا يمكن لجماعة واحدة الاستئثار باحتكار المعرفة. لذا ففي الدولة–الأمة الديمقراطية الحديثة يتعين ممارسة الاجتهاد بالتضافر مع ومن خلال التحاور الديمقراطي مع الأمة. وهذه التجارب التي خاضها الآخرون الذين كانوا يستبعدون بشكل تقليدي من عملية تفسير الإسلام وتعريفه وتنفيذه لا بد من دمجها. دور النساء اللاتي يشكلن نصف الأمة لا بد من الاعتراف به وضمه لعملية الحوار وصناعة السياسة وصناعة القانون.

لو أننا بصفتنا مواطنين في دولة ديمقراطية لدينا الحق في المشاركة الكاملة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للدولة لماذا إذن عندما يأتي الحديث عن الدين يتعين علينا فجأة أن نكمم أفواهنا وأن نفقد الحق في المشاركة أو حتى في التعبير عن آرائنا؟ نضع هذا التحدي أمام هؤلاء الذين يأتون في مقدمة الحركة الإسلامية التي ترغب في تحويل ماليزيا إلى دولة إسلامية: لماذا يمكن أن يرغب الماليزيون في دعم مفهوم دولة إسلامية تمنح حقوقاً مختلفة للرجال

المسلمين عن تلك التي تضمنها للمسلمات ولغير المسلمين وللأقليات، بدلاً من منح حقوق متساوية للجميع؟ لماذا يمكن أن يرغب هؤلاء الذين يتمتعون بحقوق متساوية يقرها النظام الديمقراطي في دعم خلق وتكوين دولة إسلامية أساسها التمييز مثل تلك؟ لو أن الدولة الإسلامية تعني نظام سياسي ديني استبدادي يلتزم بتطبيق أحكام قانونية وعقائدية محورها الذكور، وبإسكات أو حتى استبعاد كل من يتحدى سلطتها وفهمها للإسلام، فلم إذن قد يرغب أولئك الذين يجدون حرياتهم الأساسية خاضعة لحماية الدولة الديمقراطية في إقامة دولة إسلامية؟

هذه هي المآزق التي يتعين أن يتعامل معها أولئك الذين يرغبون في إقامة دولة إسلامية داخل المجتمعات الديمقراطية متعددة الأعراق والأديان. لو أننا المؤمنون نرغب في أن نحيا حياة قوامها أركان ديننا، فالدعوة البلهاء للعودة إلى عصر ذهبي مثالي للإسلام ليس له علاقة وطيدة بواقع العالم اليوم لا يمكن أن يكون الحل. ولكن الإجابة يمكن العثور عليها في ديننا، لو أننا فقط امتلكنا الحماسة الفكرية والشجاعة الأخلاقية والإرادة السياسية من أجل السعي للتوصل إلى تفسير أكثر تقدمية للقرآن في سعينا للتوصل إلى إجابات للتعامل مع زماننا وظروفنا المتغيرة. بالنسبة لنا جماعة "الأخوات في الإسلام" هذا الأسلوب لا يعني الهرطقة ولكنه ضرورة إن كان الدين مقدر له أن ينعكس على حياتنا اليوم.

تــحليل منحج الأستاذة أميمة أبو بكر

كاترين كلاوسينج باحثة ألمانية مسلمة متخصصة في مجال الدراسات الإسلامية ولها اسهامات في الثقافات والأديان في ألمانيا. وتلقي في هذا الإطار محاضرات عن التاريخ الإسلامي والعلاقة بين الجنسين ودورهما في الإسلام. كما أن لها مدونة وموقع الكتروني يناقشان الشؤن بالإسلام والمسلمين في ألمانيا وأروبا.

عادة ما يتم فهم الإسلام والحركة النسائية لتحرير المرأة (لمساواة حقوق المرأة) - فى إطار المناقشة ما بين المسلمين - على أنهما أيديولوجيات متناقضة ومتعارضة - فى حين أن كثيراً ما تُتهم الحركة النسائية بأنها هدَامة للتعاليم الإسلامية. وترى القائمات الغربيات على الحركة النسائية أيضاً أن هناك تناقضاً ما بين الإسلام والحركة النسائية بحيث يتم إدراك الإسلام على أنه العقبة الأصلية فى حق المرأة فى تقرير مصيرها الذاتى. ولذلك نتعجب من وجهة نظر مسلمة مؤمنة - والتى تصف نفسها بأنها نصيرة للمرأة فى مطالبها بحق المساواة - أنها ترى مطلبها هذا نابع من فهمها للإسلام.

وفيما يلى يتم تقديم الباحثة المصرية [١] التى إجتهدت فى المجالات المختلفة فى أبحاث النوع ، ويُعد التحليل القادم ملخص للنتائج البحثية لرسالة مؤلف هذه المقالة [٢].

منهجية أميمة أبو بكر

لا ترفض أميمة أبو بكر مصطلح "الحركة النسائية الإسلامية" إجمالاً – بل تعتقد أنه معبراً. ولا بد من أن يُراعى هنا عدم أخذ موقف "نظرة الغرب إلى الشرق"(٣)، والذى يُظهر السيدات المسلمات على أنهن عامةً تحت قمع دائم(٤)، كما يجب إتخاذ الحذر من أخذ موقف علمانى والذى يلغى تماماً الدين والظروف الثقافية الخاصة.

وعندما يكون الهدف هو تحسين ظروف حياة المرأة – أو إعادة تحديد الموقف الخاص بالنظرة إلى الشرق – فتمثل المرأة المسلمة الرمز لنجاح أو فشل تقدُمنا نحو نموذج دنيوى معاصر، كما لا يجب أن نقع فى وضع دفاعى قليل الحيلة وتبريرى ونبدأ بالدفاع العنيف عن الأمور السلبية والموجودة بالثقافة الخاصة(٥). إنه لمن السذاجة أن ننكر بأن هناك مشاكل كبيرة تواجه المرأة فى ظروف حياتها وأن المرأة تُعامل بدون مساواة وأنها إلى اليوم ما زالت تعانى من عدم وجود فرص متكافئة متساوية فى التعليم والعمل.

وتطالب أميمة أبو بكر بأن تتم مواجهة متطلبات السيدات المسلمات دون خوف ودون أن توجه أصابع الإتهام إليها على أنها من الجداول الخفية الغربية – لأن السيدات تستطيع أن تضع أولوياتهن بأنفسهن، كما أن للحركة النسائية الغربية محاور أساسية أخرى، ووفقاً لتفسير أميمة أبو بكر فإن أهداف الحركة النسائية الإسلامية موجهة أولاً إلى بناء تشكيل عادل فى توزيع القوى والتى من شأنها تحديد العلاقات ما بين الأفراد والمجتمع، والمقصود بذلك أنه من الإمكان أن ترتقى المرأة فى مراكز رسمية إجتماعية ودينية، وأن يُسمع صوتها من منبرِ هذا المركز معلنة وجهة النظر النسائية. ومن المهم لأميمة أبو بكر إتباع العدالة الإلهية ما بين الرجال والنساء فى مجتمع مؤمن.

ووفقاً لما تقوله أميمة أبو بكر فإن الحركة النسائية الإسلامية تساهم بقدر كبير فى إصلاح المناقشات والتطبيقات الدينية المُشرعة المعادية للمرأة – مكملة بذلك عمل الحركة النسائية العلمانية. ترى أميمة أبو بكر أن هذا التعاون القائم ما بين الحركات النسائية فى مصر والتى بها نساء من مختلف الخلفيات هو خطوة هامة وإيجابية، كما تعتقد أيضاً أن المساهمة الهامة جداً من قِبَل الحركات النسائية الإسلامية هى فى مجال الإصلاح التشريعى والطب التناسلى وختان الإناث والعنف والتمييز ...إلخ(٦). ولكن ترفض أميمة أبو بكر بشدة الهوية كنصيرة للحركة النسائية الإسلامية لمجرد هدف الحجية حيث تقول أنه لا يمكن أن يكون هذا هو المنطلق لسيدات مسلمات ناشطات تتوافقن مع الإسلام على المستوى الروحى والثقافى والعقائدى(٧).

الإجراء المتبع

وفقاً لرأى أميمة أبو بكر فإن المناقشة النسائية الإسلامية تعتمد فى إطارها الأساسى على نص القرآن الكريم والسيرة النبوية، خاصة فيما يخص معاملاته مع زوجاته وبناته والصحابيات، كما يتم التركيز على أحداث من التاريخ الإسلامى المبكر – ومنها بعض الأحداث الواضحة والمباشرة جداً فيما يخص أقوالها ومضمونها ويمكن وصفها بأنها وعى نسائى/معارض.

تحلل وتنقد أميمة أبو بكر التفسيرات التقليدية لآيات القرآن الكريم ووقائع مأخوذة من الأحاديث النبوية وتُشكك فى وجهات النظر التى تُشرع عدم المساواة بين الرجل والمرأة والظلم نحو المرأة بناءً على أصول دينية حسب وجهة نظر هؤلاء المشرعين. فعلى سبيل المثال تحاور أميمة أبو بكر الموضوعات الحساسة والخاصة بتفسير

الآيات عن قوامة الرجال على النساء من حيث العقل والأخلاق حيث تناقشها وتحللها فى ضوء الآيات الأكثر عدداً والتى تنشد المساواة ما بين الرجل والمرأة والمشاركة الرسمية المتساوية بين المؤمنين.

وتطرح أميمة أبو بكر السؤال عن تحديد معنى "الرجولة" على مر الزمان من قِبَل مفسري القرآن، وهنا تكون الآيات التى توجه التحذير والوعيد ضد الرجال الذين يسيئون إستعمال نفوذهم على المرأة ذات إهتمام خاص. وبواسطة هذه الأسس القوية تستطيع المرأة المسلمة أن تدخل النقاش مع الرجل المسلم مخاطبة مدى إلتزامه بالمبادئ الإسلامية وأوامر الله وتعاليم رسوله من حيث واجبه ودوره كأب وزوج وأخ وإبن.

وترى أميمة أبو بكر أنه من المهم أن يتزايد عدد السيدات اللاتي تشاركن فى مناقشات دينية علمية وأن يؤثرن على هذه المناقشات ويدخلن عليها وجهة نظرهن الخاصة، وفى هذا الإطار تتحدث أميمة أبو بكر بأسلوب نقدى وإيجابي فى نفس الوقت عن العلماء السيدات المعاصرات بالأزهر، وغالباً ما تتخذن هؤلاء العالمات موقف الرفض للحركة النسائية على أنها بدعة من الغرب وبذلك تكون معادية، وعلى الرغم فإنه لا بد من أن يتم التقييم الإيجابى بأن سيدات هذا العصر وجدن الطريق إلى هذه المؤسسة(٨).

وترى أميمة أبو بكر أن دور هؤلاء السيدات مهماً فى الطريق إلى توزيع أفضل للواجبات الإجتماعية ما بين الرجال والسيدات وإلى قبول مكانة المرأة فى المجال الدينى والعلمى والقانونى – وكلها مجالات تقليدية كانت تخص الرجال فقط(٩)، صحيح أن المرأة فى هذا المركز لا تصف نفسها أنها نصيرة للحركة النسائية وإنما ستحصل بتواجدها وأسلوبها على إحترام أكبر لرأي المرأة.

ولا تتفق الحركة النسائية الإسلامية - وفقاً لأميمة أبو بكر - مع حركة نسائية موجهة ضد الأسرة حيث أن هناك أوجه للحركة النسائية الغربية التى تهتم بالفرد ومتطلباته فقط مما يؤدى إلى تفكك النظم الأسرية التقليدية. وترى أنه من واجبها كنصيرة للحركة النسائية الإسلامية ومن واجب الحركة نفسها أن يتم إظهار الموضوعات ذات الإشكالية أثناء المناقشة الدينية (وهذه هى نصوص دينية مثل تفسير القرآن والفتاوى وما شابه ذلك) وأيضاً توضيح ظروفها الثقافية والتاريخية والزمنية الخاصة بها. وبذلك تنتج حركة نسائية إسلامية لتحرير المرأة ومساواتها مع الرجل ومحررة من المعطيات التى لا تمت بصلة للب الإسلام.

دور النساء على مدار التاريخ

لم يُكتب بعد تاريخ المرأة فى المجتمع الإسلامى، ولم يتم إدراك دور المرأة وتاريخها حتى وقت ليس ببعيد حيث تعتمد كل أعمال المؤرخين على مستندات خطية غالباً ما كتبها الرجال الذين عرضوا الموضوعات من وجهة نظرهم. ولا توجد أيضاً أى أسس أو مبادئ بحثية التى تُعيد بحث هذا التاريخ من وجهة نظر المرأة مخاطباً بذلك الأسئلة والموضوعات الخاصة بها[١٠]. وبدأ هذا المنهج مع بداية القرن الماضى حين نمى الإهتمام فى أماكن كثيرة بالعالم فى تغيير المناهج الخاصة بأدوار الرجال والنساء عبر التاريخ – وذلك بسبب الحركات النسائية. بدأت الأبحاث العلمية فى الغرب بخصوص المساهمات النسائية فى التاريخ الأوروبى مع بداية الحركة النسائية ومطالبها فى سبعينات القرن الماضى[١١].

وتناقش ٤ إصدارات لأميمة أبو بكر موضوع عرض بعض المهن التى قامت بها السيدات أثناء الثقافات الإسلامية المختلفة[١٢]. وتركز هنا على السيدات فى المراكز الدينية الإسلامية، وعلى سبيل المثال: وظيفة المفتى والعالمة بالأحاديث والمتصوفة – وإنما يوجد أيضاً إصداراً لها عن نساء قمن بالعمل فى مجال الطب فى الفترة من القرن السابع وحتى السابع عشر، ودائماً يدور السؤال حول مدى وجود النساء فى هذه المهن – وإذا كانت الإجابة "نعم" فكيف كانت تقوم المرأة بهذه الوظيفة وهل تفاعلت مع الرجل على مستوى التدريس أم التعليم وما إذا كان التبادل العلمى ما بين النساء والرجال بخصوص مهنهم قائماً من عدمه.

وتسعى أميمة أبو بكر فى تحليلها إلى الهدف التالى: كانت لدى السيدات فى المجتمعات الإسلامية ما قبل العصر الحديث القدرة والتأهيل على أن يقمن بتدريس العلوم الإسلامية وأن تتعلمن المهن المختلفة وأن تشاركن فى العمليات التربوية. ولكن فى ذات الوقت كانت تلك النساء تقمن بهذه الأعمال على المستوى الغير رسمى فقط – أى فى المنازل وفى محيط الجيرة والمساجد. ولم يكن لهؤلاء السيدات مراكز فى الوظائف الحكومية أو الرسمية الأخرى بأى شكل من الأشكال، أما الوظائف بالهيئات العامة فكانت متاحة للرجال فقط، وكانت غالباً تحت وصاية أحد الحكام أو الوزراء أو الأمراء الذين أسسوا هذه الوظائف وقاموا بالإشراف عليها.

إذاً يتضح أن هناك تناقضاً فى الموقف والذى ظهر أيضاً فى حالة المفتيات: قامت السيدات بدور المفتيات ولكن لم يشغلن مركزاً رسمياً حتى عندما أُدخلت هذه المهمة كوظيفة رسمية. وتستكمل أميمة أبو بكر بأنها تعتقد أن الدراسات التاريخية الجديدة ونتائجها ستُظهر التساؤل حول الإفتراض بأن العصر الحديث هو المسئول عن التحرير

الحقيقى للمرأة، ووفقاً لرأيها فسيتم تصحيح هذا النموذج ذو "النظرة إلى الشرق" من حيث العادات والتقاليد/ عدم مواكبة التقدم وتناقضه مع العصر الحديث/ التقدم من خلال هذه النتائج البحثية. كما يكون الناتج الآخر هو إلغاء حجج الإسلاميين الذين يتخذون موقفاً ضد الغرب والذين يجادلون ضد عمل المرأة فى الوظائف العامة. وتعتمد هذه الحجة فى المقام الأول على الإفتراض أن ظاهرة عمل المرأة خارج المنزل إنه لغريب عن النظام الإسلامى وأن هذه الفكرة قادمة من الغرب(١٣).

أميمة أبو بكر لا تأخذ المصادر التى تقيمها كأساس لبحثها حيث أن هذه المصادر لا تصف بالضرورة الظروف الفعلية لحياة المرأة، وإنما تعكس هذه المصادر على أقل تقدير آراء إجتماعية وثقافية محددة كانت تواجه المرأة العاملة أو الخبيرات فى مجالات محددة. وقد ذاع صيت الكثير من السيدات من الجيلين الأولين للمجتمع الإسلامى واللواتي كن من الحافظات والناقلات للأحاديث النبوية.

وتُظهر كل الأمثلة التى تذكرها أميمة أبو بكر وجود سيدات كانت لهن مراكز إسلامية معترف بها. وهذا يرد على الإفتراض الغربى ونظرتهم إلى الشرق وعلى ما قيل أن المرأة لم تدخل الحياة المهنية إلا فى العصر الحديث، ولكن لا يعنى وجود هؤلاء السيدات ذات العلم والتأهيل الرفيع أنهن كان لهن مراكز رسمية رفيعة. ولم يكن وجود هؤلاء النساء بمشكلة من حيث القبول الدينى أو القانونى أو الإجتماعى أو التأهيلى، وإنما سبب هذا الإستبعاد من الوظائف الرسمية هو ناتج عن التأثير السياسى وهياكل السلطة. أثبتت النساء عبر التاريخ أن الإسلام لم يمنعها من آداء عمل فائق التخصص بل كانت لها مراكزها ومكانتها العالية فى علوم الإسلام وتصرفن على نفس المستوى مع الرجال.

وللوقاية من الدفاع الذى يقول "أن المرأة المسلمة كانت دائماً محررة ولذا فلا يجب القيام بأى إجتهادات للإصلاح..." فتطرح أميمة أبو بكر سؤالها النهائى: لما تم إذَن إستبعاد السيدات من المراكز الرسمية ولِما تُشكل المشاركة فى المجال الدينى العام وفى المراكز القيادية به مشكلة حتى اليوم؟

الهوامش

(١) تستطيع مصر أن تنظر إلى أطول وأبقى حركة نسائية فى الشرق الأدنى وفى الدول العربية – مما كان له تأثيراً على تفهم وتقبل علمى للحركات النسائية فى المنطقى العربية

(٢) تم تحليل منهج أميمة أبو بكر من خلال رسالتى النهائية. كاترين كلاوسينج (٢٠٠٧)، – الحركة النسائية الإسلامية فى مصر – مستندة إلى أميمة أبو بكر – رسالة ماجستير لم يتم نشرها بعد.

(٣) تم إستخدام مصطلح "النظرة إلى الشرق" من قِبل إدوارد سعيد ويقصد به باختصار نظرة أوروبية إلى الشرق وإدراكها الثقافى والإجتماعى والسياسى له. والمؤلفات الأساسية هى: سعيد، إدوارد (١٩٧٩) : Orientalism ، نيويورك: Vintage Books and Grosrichard، Alain (1998 – 1979): The Sultan's Court – European Fantasies of the East

(٤) أبو بكر (١٩٩٩)

(٥) عبيد

(٦) أبو بكر (٢٠٠١) ص ١

(٧) أبو بكر (٢٠٠١) ص ١

(٨) حديث يوم ٢٠٠٦/٩/٤ ص ii

(٩) أبو بكر (٢٠٠٢ ج) ص ٤٧

(١٠) كيدى (١٩٩١) : ص ١

(١١) قارن هنا: مشير ستيوارد، سوزان (١٩٨٧) . Women in Medieval History & Historiography، فيلادلفيا : جامعة بنسيلفينيا

(١٢) مراجع خاصة بعمل المرأة فى العالم الإسلامى

(١٣) أبو بكر (٢٠٠٣أ) : ص ٣٠٨

قراءة في تاريخ عابادات الإسلام[*]

أميمة أبوبكر أستاذة في الأدب الانجليزي عملت في جامعة القاهرة وتقوم بالتدريس بالجامعة في دولة قطر. ساهمت في تأسيس "مؤسسة المرأة والذاكرة" بالقاهرة.

تعريف

موضوع هذه الورقة هو الرائدات الأوليات، من النساء العابدات والزاهدات في القرون الأولى من الإسلام، واللاتي- في العادة – لا نعرف منهن غير رابعة العدوية على الرغم من أن قارئ التاريخ يكتشف أنها لم تكن الزاهدة المتعبدة الوحيدة بين نساء المسلمين، بل هي مثل كثيرات غيرها من المتعبدات والشيخات في الأمصار كافة – سواء في الجزيرة العربية، أو في العراق وفي الشام، وفي فلسطين، وفي مصر، وفي اليمن، أو في بلاد فارس، في خراسان في نيسابور، وقد وردت أخبار وتراجم هؤلاء العابدات، في مصادر التاريخ الأولى، من خلال سير وتراجم الأولياء والصالحين والصوفية، أو في كتب وصف المقامات والأضرحة والمزارات والخطط، وأيضاً كتب ذكر الوفيات وقواميس الأعلام والأعيان[١]. إلا أن هؤلاء العابدات المسلمات، يشكلن قطاعاً منسياً أو مهمشاً – إلى حد ما – في كتب التاريخ القديمة، وإلى حد كبير، في الأبحاث الحديثة عن علاقة المرأة في الإسلام، بالزهد والعبادة والتجربة الدينية الروحية، فلم يهتم المؤرخون القدامى إلا بتدوين أقل القليل عن حياتهن – على الرغم من إضفاء المديح والثناء وأغفلوا كثيراً من التفاصيل

(*)نشر هذا المقال بتاريخ ١٩٩٨في إصدار "زمن النساء والذاكرة البديلة" لمؤسسة المرأة والذاكرة.

الدالة عن نشاطهن التعبدي او نشأتهن، ولم يفردوا لذلك إلا صفحات أو سطورا مبتسرة وإشارات مؤجزة إلى آثارهن. ويلزم التنبيه إلى أنه غالباً ينقص هذه التراجم تواريخ محددة للميلاد أو الوفاة، وما نعرفه هو ظهور طائفة العباد والزهاد (نساءاً ورجالاً) في التاريخ الإسلامي المبكر في العراق والشام، خاصة منذ القرن الأول الهجري، الذين اهتموا بإذكاء الحياة الروحية والإكثار من العبادة (الصلوات والصيام والذكر والدعاء والتسابيح) ومارسوا التقشف الشديد، والتواضع في العيش، وكرهوا الترف والإسراف، تقرباً إلى الله وابتغاء وجهه. كما عرفوا بجماعات التوابين والبكائين، لأنهم اتخذوا من طلب التوبة وكثرة البكاء أسلوباً لهم في التعبد، وسيطرت عليهم عاطفة الخوف من المعصية والحزن والندم[٢]. وأستمر هذا الاتجاه في تطوره وتعمقه، حتى بدأت تتضح معالم التصوف فيما بعد، كمذهب معروف، اجتمعت عليه وارتبطت به جماعة معينة، كانت لهم أفكار واعتقادات محددة، نرى بذورها في خطرات وأسلوب الوعظ والدعاء لهؤلاء النساء والرجال، الذين تغطي أخبارهم الفترة الممتدة من القرن السابع إلى القرن الثاني عشر.

أحاول هنا إلقاء الضوء على "عوابد النساء" خاصة؛ كظاهرة تاريخية – روحانية واجتماعية – وتحليلهامتسائلة: ماذا نستشف من هذه التراجم والأخبار المتناثرة، عن ملامح الحياة في المجال العام لبعض النساء المسلمات، في ذلك الوقت، وعن صورتهن في التاريخ كما وصلتنا؟. وبماذا تتسم الحياة الروحية التي عشنها في هذه القرون؟. كيف عبدن الله؟ وكيف كان تحركهن داخل المحيط الأسري والمجتمعي، وقد اتخذن التعبد والولاية وسماً لهن؟. وما تعليقنا على موقف المؤرخين القدامى أو المحدثين ومنهجهم ومقاصدهم في التاريخ لهذا الموضوع؟.

الإطار المعرفي

يقع أي نشاط تعبدي أو وعظي للنساء تحت الوصف العام الموجود بكتب تاريخ الأولياء والعباد الصوفية الذين علموا فعملوا بحقيقة العلم، أي تأكيد الدافع العرفاني للعبادة، إلى جانب عدم الانقطاع عن المعاملات أو التواصل مع الجماعات، كما أشار إلى ذلك أبو نعيم الأصبهاني، في مقدمة حلية الأولياء (ص٢٤، ح١-٢). كما وصف الغزالي في "إحياء علوم الدين" هذه العبادة بمجاهدة النفس، أو إجهادها ومراقبتها، ومحاسبتها؛ خوفاً من المعصية، ورغبة في الصلاح ونيل المغفرة، وأطلق على العباد مجتهدين ومجتهدات، وبين المواظبة الدؤوب على قيام الليل المتصل والصوم الكثير والذكر والدعاء والإصرار على الرزق الحلال الخالص، والتوكل على الله، وكيف تهون في أعينهم الدنيا، وتعظم في أرواحهم الآخرة ولقاء ربهم (ج٤، ص٣٧٠). كما نذكر في هذا الصدد الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم، عن أبي موسى: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء، إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران"[٣]. وفي تفسير الحافظ أبن حجر، لهذا الحديث، أن المقصود هنا هو "لم ينبأ من النساء إلا فلانة وفلانة. ومعنى ذلك أنها في منزلة النبوة: لأن أكمل النوع الإنساني الأنبياء، ثم الأولياء والصديقون والشهداء فلو كانتا غير نبيتين، للزم ألا يكون في النساء ولية. ولا صديقة، ولا شهيدة. والواقع أن هذه الصفات في كثير منهن موجودة.

وقد أختلف سائر الأئمة والفقهاء، حول هذه المسألة بالذات: إذا كان من النساء من نبي أو هل ذكر الإيحاء لبعضهن في القرآن معناه ثبوت نبوئتهن، إلا أنهم اجتمعوا وأقروا، بأن المرأة تكون ولية وصديقة وشهيدة، كدرجات روحانية، في مجال العبادة، والقرب من الله.

المنظور النقدي

إذا كان الأمر كذلك، فهذا يدفعنا، الآن عند التفكر في التاريخ الإسلامي الممتد، إلى التساؤل: أين هؤلاء الوليات والصديقات والشهيدات وأين اندثرت أصواتهن؟. وهذا التساؤل – في الحقيقة الأمر – جزء من الاتجاه الحديث، في دراسات تاريخ الأديان، وهو الاهتمام بـــ (أ) الدور التاريخي المنسي للنساء، في الحياة الدينية للمجتمعات، بصفة عامة، كممارسة العبادات والشعائر، أو دراسة وتعليم الفكر والعلوم الدينية مثلاً، أو تأثيرهن ومساهمتهن، في المجال الروحاني، الصوفي، لدى كل تراث، ثم المحاولة أيضاً. (ب) تقصى سمات مميزة لروحانية خاصة بالنساء (أو ما يطلق عليه روحانية نسوية)، سواء في السلوك أو التعبير، وهل لزم الحاجة – تاريخياً– إلى هذه الروحانية المنفردة؟.

بالنسبة إلى الشق الأول من الموضوع – وهو كما قلنا التنقيب عن تاريخ النساء المهل في التراث الديني – يتبادر إلى الذهن سؤال عن الكيفية من ناحية، وعن قيمة هذا الاتجاه البحثي أو الغرض منه، من ناحية أخرى، تضع "جون أوكونر" في مقال لها، عن هذا المجال الجديد، إطاراً عاماً للبحث فيه، يتمثل فيما يمكن أن نسميه "الإعادات الثلاث"[٤]: إعادة القراءة، وإعادة الفهم والتصوير وإعادة البناء والتشكيل.

الخطوة الأولى: هي إعادة قراءة المواد والمعلومات التاريخية المتاحة، الخاصة بحضور أو غياب النساء، من ساحة النشاط الديني التعبدي، كلامهن أو صمتهن، ورصد المساهمات التي قمن بها، والأدوار التي لعبنها في هذا المجال. وسوف تنتج عن كل هذا، اكتشافات تاريخية معينة، عن ملامح حياة النساء الاجتماعية والتجارب الدينية الخاصة بهن، وكيف نظرن إلى علاقتهن بالله (سبحانه)، وبرجال المجتمع من أزواج وأبناء وعلماء وفقهاء.

الخطوة الثانية: هي إعادة التفكر في هذه الاكتشافات، لاعتبار النساء عناصر فعالة نشطة في المجتمعات الأولى، ولدراسة دور الدين في

حياتهن. أو هل كانت العبادة والزهد والتصوف تعبيراً عن الاستقلالية، والاعتداد بالنفس، والثقة الإيمانية، وتأكيداً على قيم المساواة والعدالة في الرسالات الإلهية، في مجتمعات ساد فيها – أحياناً – التفاضل والتراتب في العلاقات بين الجنسين؟. فنلمس مثلاً في حياة العابدات / الصوفيات في الإسلام مستوى معيناً، من الشعور والسلوك التحرري، الذي ولا شك استمددنه من جوهر رسالة الشريعة، التي أكدت على المساواة والتكامل، في القيمة الإنسانية والنفسية والروحية. هل يمكن أن نعيد الفهم والإدراك للخط الذي تم بين تلك المبادئ المرجعية الأصلية وعناصر التفاضيل والمهيمنة التي تنامت على الرغم من ذلك في المجتمعات الإسلامية. على مر العصور؟. ومن هنا، يتضح لنا أمران، أن الماضي أغني مما كنا نتصور في عناصره الإيجابية، التي نستطيع الإفادة منها من ناحية، ومن ناحية أخرى أن تنشأ القيم السلبية لها مسببات سياسة واجتماعية وثقافية، كان من الممكن – تجنبها – ويمكن إصلاحها عندما تفهمها.

أما الخطوة الثالثة، في برنامج "أوكونر" البحثي، والتي تمثل خلاصة المشروع ككل فهي: مرحلة إعادة تكوين صورة جديدة عن الماضي، بناءً على هذه المعلومات والتحليلات، ثم توظيف نموذج للتفسير والتقييم، مثل الأخذ – في الاعتبار – تطور أدوار النساء والرجال في المجتمع والأسرة والتفاعل بينها، ومدى تشكلها وتأثرها بقيم ثقافية أو دينية معينة، وهو – في نهاية الأمر – ما نعنيه بوجهة نظر المرأة، أو المنظور النسوى في التحليل التاريخي، ومن الممكن استخدام هذا المنظور، في الأبحاث والدراسات الدينية، (أي الأبحاث المتعلقة بدور النساء في الحياة الدينية والروحية، دلالة هذه الأنماط ودوافعها وارتباطها بنظرة المجتمع إلى النساء، في تصوفهن وتدينهن، ثم نظرة هؤلاء العابدات إلى أنفسهن). يتضح – مما سبق أن – هذه الخطوات، تشكل إطاراً نظرياً عاماً، أو منهجاً جديداً، بدأ الحديث عنه، منذ أواخر السبعينيات، في حقل الدراسات التاريخية للأديان وتراثها[٥]. اتفقت الآراء أنه على النساء الباحثات

أنفسهن، تبنى هذا المشروع التاريخي؛ حيث تكون المرأة ليس – فقط– موضوعاً للدراسة، ولكن أيضاً القائمة بها.

وتحاول الباحثة "كاري بوريسن" شرح ما يطلق عليه الآن "النسوية الدينية": في العشرين سنة الأخيرة قامت الدراسات النسوية بالتركيز على التاريخ الديني والفكري، مستخدمة المعيار الجنساني (genderedness human)كمادة تحليلية رئيسية، من حيث دراسة التفاعل بين الجنس البيولوجي للإنسان، والدور المجتمعي الثقافي المعين من قبل الجماعة ثم كيفية التعبير عن ذلك وتمثيله:[٦] وذلك بهدف التوصل في النهاية إلى صورة أكمل وأشمل لماضي البشرية، وتبني منظور موسع يأخذ في الاعتبار التوازن وتصحيح المسار التاريخي، الذي اتسم بالميل إلى نموذج واحد فقط للإنسانية، هو النموذج الذكوري.

لن نلمس فائدة هذا الإطار النظري، إلا إذا قمنا بتطبيقه فعلاً، على بعض من تراثنا التاريخي ويجدر الإشارة هنا إلى عملين ظهرا مؤخراً، أحدهما بالعربية، لسامي مكارم عاشقات الله (١٩٩٤)، والآخر بالفرنسية سنتعرض له بعد قليل. يقدم الكاتب سامي مكارم سير سبع من العابدات الوليات، جمع مادتها من المصادر الرئيسية التي ذكرناها (أنظري هامش١). وأهتم – خاصة – بإبراز دورهن في وضع الأساس لنظرية الحب الإلهي، في التصوف الإسلامي فيما بعد، هذه النظرية التي أصبحت منذ القرن الثالث للهجرة، بعد أن داخلتها عناصر فكرية أخرى، مرتبطة ارتباطا وثيقاً بمفهوم التحقق الصوفي، كما نراه عند أبي يزيد البسطامي،[٧] وسرى السقطى، وأبي الحسين النورى، والجنيد والشبلى... الخ

فهو في عرضة، لأقوال الوليات ووعظهن، يهدف إلى الكشف عن وجود خط معرفي يصل هذه الأقوال بالتصوف الإسلامي، في مرحلة نضجه الفكري والفلسفي، ويتوقف عند عبارات وتيمات

معينة، ليلفت النظر إلة أنها تحمل في طياتها البذور الأولى، لنظريات الحب الإلهي، والأنس، والخلة، والوجد، وفناء الذات، والبقاء في الله .. إلى أخره كما يرجع سامي مكارم إلى العابدات، نشأة ما يسمي بالعرفان الإسلامي؛ حيث إن أفكارهن التي رددنها تمثل في نظره "تكاملاً معرفياً، وتؤلف –أساساً – من الأسس التي بنيت عليها الحركة الصوفية في القرون التالية"(٨). وهذه – بالفعل– هي النتيجة التي توصل إليها الباحثون والباحثات (أمثال على سامي النشار، ومارجريت سميث، وعبد الرحمن بدوي)(٩)، عند دراسة سيرة رابعة العدوية – أول من أنتقل بالروحانية الإسلامية، من مرحلة الزهد الوعظي والتقشف فقط، إلى مفهوم العشق الإلهي الخالص. لذا يحاول الكاتب – هنا – تطبيق هذه الأطروحة على عابدات أخريات.

وعلى الرغم من أهمية الكتاب في لفت النظر إلى وجود هؤلاء "العاشقات" وفي التأكيد على الدور التاريخي لهن "كصوفيات" بالفعل وإدراجهن في التسلسل الفكري الفلسفي للحركة الصوفية، إلا أن القول بأن هؤلاء العابدات تميزن ببعد عاطفي وشعوري قد يكون راجعاً إلى الطبيعة الأنثوية التي تجعل من الحس عند النساء أكثر رهافة على الإجمال مما هو عند الرجال(١٠) يكاد يعود بنا إلى ترسيخ المفهوم الثقافي القديم الذي يقسم الطبيعة البشرية تقسيماً جامداً إلى طبيعة النساء بخلاف طبيعة الرجال، وذلك لتقسيم الأدوار الاجتماعية ولتبرير تحجيم الدور العام للنساء أو التقليل من شأن البعد الفكري لصوت النساء عبر التاريخ. كما كنا نود للكتاب أن يتناول بالتحليل حركة العابدات في محيط الجماعة في ذلك الوقت وطبيعة وضعهن داخل الأسرة والمجتمع الإسلامي؛ حتى نفهم أكثر مقدار السلطان الروحي ومساحة الحرية الاجتماعية والأسرية التي كانت في متناولهن.

أما الكتاب الفرنسي بعنوان "النساء الصوفيات"(١١) لكاتبين عربيين أيضاً، فيقدم مسحاً عاماً وتقييماً للمصادر الرئيسة المعروفة

لدينا سواء المنشورة المحققة أو المخطوطات كنوع أدبي/ تاريخي أختص بسير الصالحين والأولياء والصوفية، ويتضمن قائمة بالأعمال التي تضم خاصة أخبار وروايات النساء في تسلسلها الزمني بدءاً من الجاحظ حتى المناوي، من حيث تبويبها وتصنيفاتها وعدد النساء فيها وموقع أخبارهن في كل مجموعة. ثم ينتقل الكتاب إلى الجزء الرئيسي، وهو عرض وترجمة (إلى الفرنسية) للجزء الخاص بالعابدات في آخر كتاب بالعربية في هذه السلسلة وهو "الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية (ق١٧)، لعبد الرؤوف المناوي ووضعه في سياق هذا النوع من الأدبيات لمقارنة الشخصيات النسائية التي أوردها أو حذفها ببعض الأعمال الأخرى. وقيمة "النساء الصوفيات" (الفرنسي) تكمن في التنبيه إلى موقع أخبار النساء في هذا التراث، حتى نتمكن من وضع كل مجموعة في السياق العام للمقارنة والتقييم، وقد ينقصه مزيد من التحليل المتعمق لمغزى ومضمون هذه السير والروايات، ولكنه في حد ذاته يمثل مرجعاً حديثاً ومصدراً لمعلومات صحيحة ودقيقة، عن كتب سير الأولياء العربية. كما أشار الكاتبان إشارة سريعة إلى أهمية هذا التراث، في الكشف عن مكانة النساء في العصور الوسطى، ونظرة المجتمع وثقافته التي يمثلها هؤلاء المؤرخون إليهن[١٢].

أي على الرغم من أن كلا من الكتابين قد ركزاً على تجميع وانتقاء (أو ترجمة) مواد تاريخية خاصة بالعابدات دون التفسير المتعمق أو التنظير، فهي إضافات محمودة على طريق إحياء تراث النساء في مجالات المعارف الدينية والروحية والعبادة، والاهتمام بكشف هذا التاريخ ودراسة دلالاته من منظور جديد.

نعود إلى الشق الثاني من الموضوع المطروح، وهو – كما ذكرنا في البداية – يتعلق بروحانية النساء فالمقصود بها الآتي: هل نستبين من الأقوال والأشعار التي وصلتنا خطاباً متفرداً ومختلفاً عن

أقوال الصوفية من الرجال؟. هل بوسعنا أن نستشف ذلك من خلال الاستخدام اللغوي، أو التركيز على تيمات معينة دون غيرها؟. هل هناك في التصوف تعبيرية نسوية خاصة؟. وقد أدى هذا النوع من التساؤلات النقدية إلى ظهور العديد من الدراسات الغربية، حول موضوع "كتابة الجسد" و"الروحانية الجسدية"، التي رأى الباحثون أنها تظهر بوضوح. في كتابات وأدبيات القديسات المسيحيات والراهبات في العصور الوسطى، بأوروبا دوناً عن أعمال القسيسين والقديسين، من رجال الكنيسة وعلمائها، كنوع من الرغبة في استخدام لغة مختلفة وتأنيث للتجربة الروحية[(١٣)].

وفي رأيي هذه الفكرة بالذات، غير واردة بالنسبة إلى الصوفيات المسلمات، فعند الاطلاع على آثارهن لا نستطيع أن نجزم، بوجود نظرية مماثلة تقضي باختلاف جوهري، في الصور والأساليب البلاغية عن تعبيرات الصوفية من الرجال، فلا نلمس في اللغة أو الأسلوب الوعظي، والمناجاة والدعاء والتهجد، تأكيداً للفروق النوعية (مثلاً ما يسمى بالهوية أو الطبيعة الأنثوية)، بسبب التوجه بالخطاب إلى الخالق الأعلى، من موقع العبد/ الإنسان في سعيها وسعيه إلى الله (عز وجل)، ويلزم ذلك تخطي حدود الجسد والفروق الدنيوية، بين ذكر وأنثى لأن الحد الفاصل هنا بين الخالق والمخلوق، وأي تراتبية تكون بين الله والبشر، بطبيعة الحال وليس بين طبقات البشر وأجناسهم.

وهناك مثال واضح على ذلك في حالة "فاطمة النيسابورية" (توفيت ٨٤٩م) من خراسان، وهي من شهيرات الصوفيات، التي قيل عنها في كتب التاريخ إنها هجرت حياة الترف كابنة لأمير بلخ وسلكت طريقة الصوفية، خاصة عندما عرضت نفسها زوجة للصوفي المعروف أيضاً، أحمد بن الخضروية. وهي عادة تذكر في المعاجم منفصلة عن سيرة زوجها، فقد عرفت باجتماعاتها مع كبار صوفية العصر، أمثال ذي النون المصري، وأبي يزيد بسطامي، في حلقات

ذكر وجلسات مساءلة واستفسار في أمور التعبد والعرفان. وروى عنها عبد الرحمن جامي الفارسي، في كتابه "نفحات الأنس" (ق١٥)، أنها قالت لذي النون الذي رفض منها هدية، أرسلتها إليه لكونها امرأة: إن الصوفي الحقيقي لا ينظر بعين الاعتبار، إلى الأسباب الثانوية في هذه الحياة (أي المصدر الدنيوي للهدية)، ولكن إلى العاطي الأوحد للكل سواء، والمتعال عن الجميع – الله عز وجل[١٤].

وفي رواية أخرى مشهورة وردت في "تذكرة الأولياء" لفريد الدين عطار (ق١٣)، أنها اعتادت أن تحادث أبا يزيد بسطامي، في أمور الطريقة والمقامات والأحوال حتى أتى يوماً، لاحظ فيه بسطامي أنها تضع "الحناء" بيديها وسألها عن سبب ذلك، وهنا قالت له إنها كانت تجالسه لأنه لا يلحظ منها غير الروح، أما الآن وقد بدأ ينظر إليها كامرأة ذات زينة، فقد حرمت على نفسها الاجتماع به، ومن ثم امتنعت[١٥].

ونفهم من هذين المثلين أن المتعبدات والصوفيات غالباً، لم يلتفتن إلى طبيعتهن المغايرة عن طبيعة الرجال، أو إلى فروق في الدرجات والأدوار (حتى يأتي التنبيه من السياق الخارجي المحيط)، بل نجد نظرة شمولية إلى الإنسان، أولاً وأخيراً وتعريف لهويتهن الإنسانية في مقابل الحق (سبحانه وتعالى) فقط، دون التقيد بالتعريف بالاجتماعي الدنيوي المحدود. أما تعليقات وإشارات الصوفيين من الرجال حولهن، فهي التي تنم عن منظور ينحصر في هذا الإطار الجنساني الضيق، وإدراك قوي للفروق النوعية، وعدم قدرة على تجاوزها وتجاهل ما توحي به، من تفاضل وعدم تساوٍ ولقد غضب أحمد بن الخضروية، من فاطمة لمحاوراتها وأحاديثها مع بسطامي، فشرحت له أنه كزوجها قطعاً قريب من نفسها، ويثير فيها عشقها وهواها، بينما يتقارب بسطامي معها على نهج الطريقة والمقامات وشئون الروح، كما يستطيع بسطامي الامتناع عنها، في أي وقت بينما يحتاج أحمد إليها دوماً. أي أنه في إصرار فاطمة على الارتقاء،

ببسطامي وزوجها إلى مستوى آخر من التفاعل والتعامل بين الرجال والنساء، وهو انتقال من مقياس التشكل الاجتماعي والثقافي المحدود للجنسين – والذي يمكن أن يكون غير عادل ومنقوص – إلى مقياس يمحي هذه الفروق ويساوي بين الجنسين فيضعهما على أرضية واحدة مشتركة متدنية بالمقارنة بالخالق سبحانه وتعالى.

ولا تشعر معظم العابدات – رغم أنهن زوجات وأمهات وأخوات – أن هذه الأدوار الأسرية، تشكل مرجعية لذواتهن أو قيمتهن الإنسانية، فها هي "حسنة العابدة" التي يقال إنها تركت نعيم الدنيا وأقبلت على العبادة، تصوم النهار وتحيى الليل، وكانت جميلة، فلما قيل لها تزوجي قالت: هات رجلاً زاهداً، لا يكلفني من أمر الدنيا شيئاً، وما أظنك تقدرين عليه، فوا الله ما في نفسي أن أعبد الدنيا، ولا أتنعم مع رجال الدنيا، فإن وجدت رجلاً يبكي ويبكيني، ويصوم ويأمرني، ويتصدق ويحضني عليها، فبها نعمت، وإلا فعلى الرجال السلام[١٦].

فهي ليست بحاجة إلى زوج بالضرورة لمجرد الإحساس بالجدارة، أو اكتساب مكانة اجتماعية معينة. النظرة إلى الزواج هنا، تقترن عندنا بشعور الثقة الإيمانية، والاكتفاء بذاتها وعبادتها وقربها من الله (سبحانه وتعالى)، والاعتداد بالنفس إذا لم تجد رجلاً صالحاً بمقياسها، يرقي إلى مستوى روحي معين حددته هي، وليس حسب أية معايير مجتمعية أخرى.

كما نلحظ أيضاً أن الدنيا هنا وما تقترن به من لهو ولعب وحب للزينة والشهوات، ترتبط في قولها هذا أو تتساوي بشخص الرجل، عندما لا يكون زاهداً أو عابداً، بقدر كاف ترضاه، وهذا وضع معكوس للتيمة التي ألفناها في بعض الكتابات الدينية والصوفية بالعصور الوسطى (سواء المسيحية أو الإسلامية)[١٧]، التي لجأ كتابها من العلماء والفقهاء إلى تسوية المرأة بالدنيا وإغراءاتها المادية في مقابل الزهد والترفع الروحي، واستخدمت هذه الفكرة على المستوى

المجازى أو الواقعي. وعلى المنوال ذاته، نقرأ عن امرأة من الموصل سميت "ألوف"، جاءها من يخطبها فردت على رسوله إليها: "قل له ما يسرني أنك لي عبد، وجميع ما تملكه لي، وأنك شغلتني عن الله عز وجل طرفة عين" (ج ٢ص٣٨٢).

أما العابدات المتزوجات بالفعل، فقد كانت نظرتهن إلى رباط الزوجية، أنه مسئولية روحية أولاً وأخيراً وشركة في العبادة، فنقرأ عن عمرة، من البصرة وزوجة حبيب أبي محمد العجمي التي كانت توقظه في الفجر للصلاة والتعبد:" قم يا رجل فقد ذهب الليل وجاء النهار، وبين يديك طريق بعيد وزواد قليل، وقوافل الصالحين قد سارت قدامنا ونحن قد بقينا (ج٢ ص ٢٦٢)، مثلها في ذلك مثل امرأة رياح القيسي، وكانت تصر على إيقاظه ليحي الليل بالصلاة والتهجد: فلم يارياح ... مضي الليل وعسكر المحسنون وأنت نائم، ليت شعري من غرني بك يا رياح ! فيتضح من الترجمة المرورية أنها كانت أعلى منه درجة في الإيمان والزهد، وعتبت عليه مرة أنه حمل هم شأن من الشئون الدنيوية فقالت له: أراك تغتم لأمر الدنيا، غرني منكم شميط (شميط بن العجلان الذي زوج رياح القيسي لها)، ثم خلعت هدبة من خمارها وقالت الدنيا أهون على من هذه (ج٢، ص ٢٧٠). أما رابعة بنت إسماعيل الشامية، زوجة أحمد بن أبي الحواري، فقد حكي عنها زوجها قيامها الليل كثيراً حتى قال لها يوماً: قد رأينا أبا سليمان وتعبدنا معه، ما رأينا من يقوم من أول الليل. فقالت: سبحان الله، مثلك يتكلم بهذا؟ إنما أقوم إذا نوديت. وعندما يجلس معها إلى الطعام، كانت تذكره – أي تدعوه دوماً للذكر والتذكر – فقال لها مرة:" دعينا يهنينا طعامنا، وردت عليه: ليس أنا وأنت ممن يتنغص عليه الطعام، عند ذكر الآخرة (ج٢، ص٤٦٤).

كما نقرأ عن أم الدرداء، من عابدات الشام و"معاذة بنت عبدالله العدوية" من البصرة وكلتاهما متزوجتان ذاع صيتهما في

الصلاح والحكمة والاجتهاد، الأولى زوجها أبو الدرداء، وكان لها مجلس ذكر يأتي إليها العابدون، يذكرون الله عندها ويسألونها الدعاء والثانية زوجة لأبي الصهباء، وكانا معاً يتعبدان:" هذا أبو الصهباء لا ينام ليله، ولا يفطر نهاره، وهذه امرأته معاذة أبنه عبدالله، لم ترفع رأسها إلى السماء أربعين عاماً (ج٢ص ٤٦٠، ص ٢٥٢).

ومحصلة التدبر في مثل هذه النماذج أن ندرك أن لعبادة النساء، في التاريخ الإسلامي أبعاداً وجوانب متعددة وسواء كان هناك اختلافات، لغوية وأسلوبية في أقوالهن أم لا، تكثر – كما رأينا – الإشارات إلى التساوي في المكانة الروحية والقيم الإنسانية والاجتهاد التعبدي، (لدرجة الشعور بالتفوق أحياناً)، علينا أن نتساءل من جديد: ما تفسير هذه الاختلافات إن وجدت أو انعدمت؟ وما معنى أن تتصوف المرأة، فتتوجه إلى الله (عز وجل)، بكل جوارحها ونفسها وحياتها حتى توسم بالتعبد والولاية؟. ما الدوافع وما النتائج والمكاسب؟.

تذكرنا سعاد عبد الحكيم في مقال لها عن تصوف المرأة أن:"الصوفي يسقط عن الكائن أثوابه المعارة كلها، بحيث يتبدي عارياً للأعين، هذا الوجود العاري هو قيمته الحقيقة، قيمته خارج كونه رجلاً أو إمرأة، غنياً أو فقيراً حاكماً أو محكوماً، وبعد أن تسقط الأثواب المعارة كلها. لا يبقى إلا عبودية الإنسان، فالعبودية هي حقيقة الإنسان، وفيها التفاضيل، وعليها بني الصوفي سلم تقويمه (٢٨). سعت عابدات الإسلام إذا إلى عبادة الله، خروجاً عن مدار التشكل الجنساني والاجتماعي (الدنيوي)، وبحثاً عن الضمير الخالص في كل منا سواسية. وتستشهد الكاتبة بنصوص للشيخ الأكبر أبن عربي، مثالاً على نظرة الفكر الصوفي إلى هذا الأمر، فها هو يقول: "الإنسانية تجمع الذكر والأنثى، الذكورية والأنثوية عرضان ليسا من حقائق الإنسانية (٢٩). وهي في رأي عبارة ذات أهمية كبيرة في مقابلتها بين فكرتي عرض، وحقائق أي أن التصوف في مخاطبته الإنسانية

كجوهر، كحقيقة، كروح تتطهر توقاً إلى خالقها – من شأنه أن يمكن المرأة المتعبدة من الاستعلاء الروحي على المستوى الدنيوي، الذي يتشكل فيه البشر إلى أنثى وذكر، وتتحكم فيهم ممارسات اجتماعية ومفاهيم ثقافية قد لا تكون دائماً عادلة، ويعزز شعورها بالجدارة، حسب معايير "حقيقة"، وليست "عرضية."

وتذهب سعاد عبد الحكيم إلى أبعد من هذا عندما تصرح:" أن التصوف عبودية وكسر للنفس بشتى الرياضات، والمرأة تستقبل منذ تفتحها من الوسط المحيط وعبر التربية أنواع القيود التصوف تأنيث علوي وتفريغ للقلب عن الأكوان، ووقوف بين يدي الرحمن [٢٠] وهذا تفسير يشابه ما طرحته بعض الباحثات في الغرب، من أن التجربة الصوفية تأتي بيسر وطبيعية إلى النساء، باعتبار أنهن قد تخلين مسبقاً عن مزاعم الهيمنة والسيطرة في المجتمع الذكوري. وعن جزء كبير من ذواتهن [٢١]. إلا أن هذا التفسير عندما يربط بين معاناه المرأة للقهر والإذعان في حياتها الأسرية والمجتمعية، وتحويل هذه المشاعر إلي تجربة التصوف والخضوع الإلهي. فيه حط من شأن زهد وتصوف النساء حيث إنه لا يرقي بذلك إلى التصوف الخالص. للرجال الذين يسعون إلى حياة الروح والعبادة لأجلها. وليس بغية الخلاص والهروب من ظروف خارجية معينة، أو بدافع من أزمات نفسية وشعور بالقهر وفقدان السلطة. ولماذا نستكثر على النساء اعتبار عبادتهن تجسيداً لدرجة رفيعة المستوى، من الإيمان والنضوج والحكمة الروحانية / الكشفية التي كفلتها لهن الحياة الإسلامية مثلهن في ذلك مثل الرجال؟

بعض مظاهر ودلالات عبادة النساء

لكي نستطيع الإجابة على بعض الاستفسارات، التي طرحناها حتى الآن يجب أن نتدبرها في ضوء معلومات تاريخية محددة، ملتفتات إلى التفاصيل التي قد تبدو عابرة – أكثر من الصورة العريضة. فهكذا

يمكننا أن نلحظ، "أنماطا معينة من السلوك، والتفكير في الروحانية النسوية التي يمكن أن تحمل بذور التوعية والتحرر والتمكين للنساء والرجال معاً. وهذا رأي ورد للباحثة "جوديث مارتن" التي تتساءل في عنوان مقالتها" لماذا تحتاج النساء إلى الروحانية نسوية [٢٢] ؟" وهي ترى أنه من حق النساء في المجتمعات الدينية المختلفة أن "يتوفر لهن السبيل إلى طاقة الدين المحررة (نفسياً وفكرياً) الكامنة في نفوسهن" ، وأن الوعي بتراث النساء الروحي والديني يهدف في النهاية إلى تحقيق التوازن التاريخي، والتساوي بين جناحي البشرية.

وكما تقول باحثة أخرى أنه على الرغم من علمنا أن أدب سير القديسين والصالحين والمتصوفة (hagiography)، قد قام بكتابته المؤرخون من الرجال، ويعكس بالتالي نظرتهم إلى العابدات، ثم يحدد طبيعة التمثيل التاريخي لهن، إلا أننا يمكن أن نعتبر هذه الكتابات، مصدراً هاماً لبعض المعلومات والنتائج عن تجارب النساء الدينية، لو تعلمنا أن نقرأ بين هذه السطور التاريخية القليلة، ونستشف الكثير من المسكوت عنه في الماضي [٢٣].

ما يرد ذكره هنا هي نماذج لبعض التفصيلات المختارة من كتاب "صفة الصفوة" لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، (١١١٤ – ١٢٠١م)، الذي قال إنه كتبه مراجعة وتحسيناً لكتاب "حلية الأولياء" للأصبهاني الذي سبقه، والذي "لم يذكر من عوابد النساء إلا عدداً قليلاً" (ج١، المقدمة ص١٥). ولذا نجد بالفعل أنه قد أورد أكبر عدد من التراجم للزاهدات والعابدات المعروفات حتى وقته – وهو يطلق عليهن إما عابدات وإما مصطفيات.

أول ما نلحظه في هذه التراجم هو ظاهرة تواجد وأقامة هؤلاء العابدات بالمساجد، في مكة والمدينة وبيت المقدس والموصل والكوفة وبغداد والبصرة وغيرها فترات طويلة تمتد إلى أيام وأسابيع، وظهورهن الواضح كجزء من الحيز العام لهذه الأماكن فها هي "أم

حيان السلمية" من البصرة كانت "تقوم في مسجد الحي كأنها نخلة تقصفها الرياح يميناً وشمالاً (ج٢، ص٢٦٤)، بل أعتادات النساء الجهر بالعبادة مثل الدعاء والتهجد بصوت مسموع، أثناء الطواف مثلاً أو البكاء المشهود والمناجاة.. إلى آخره، مثل "نقيش بنت سالم، (ج١، ص٤٩٢) من مكة، فكان الناس يشاهدونها ويسمعونها، في الحرم تدعو وتناجي ربها، وكذلك "ملكية بنت المنكدر"، بالمدينة "وحكيمة المكية"، بمكة، ثم نقرأ عن نساء يعتكفن بالمسجد ولا يفارقنه إلا لقضاء حاجة أو لبعض الزاد، والبعض لهن أماكن أو ركن مخصص (حفش) بالمسجد للاعتكاف والتعبد، وقد قيل عن امرأة تسمي "بالسوداء"، إنها "مستوطنة المساجد"، كما يحكي الرواة عن مشاهدتهم في "بيت المقدس نسوة كثيرة، عليهن مدارع صوف وخمر، معتكفات بالمسجد لا يتكلمن بالنهار"(ح٢، ص٤٢٨). وهناك أيضاً إشارات إلى رؤية إحداهن في "متعبد لها"، وكأنه محراب أو مصلى خاص، أو مكان آخر غير المسجد للعبادة، مثل "عجردة العمية"، وابنة "أم حسان الأسدية"، من البصرة (ج٢، ص٢٥٨ – ص٢٧١)، كل منهما تتعبد في "محراب لها"، وفاطمة بنت عبد الرحمن بن عبد الغفار الحراني، من مصر التي كانت "لاتنام إلا في مصلاها بلا وطاء (ج٢، ص٤٨٦).

ونفهم أن هذه الأماكن كانت في الغالب، أماكن مفتوحة لسائر العباد والزوار والمتبركين بهن، يأتون من بلاد أخرى في بعض الأوقات للتحقق، بأنفسهم من صحة الروايات وأسباب ذيوع شهرة هؤلاء العابدات. كما كانت بعضهن يتخذن لبس الصوفية المعروف، مثل الجبة أو مدرعة من شعر أو خمار من صوف.

عدد كبير من النساء كن يعتكفن ليلاً ويعقدن الحلقات أو المجالس نهاراً، لمقابلة من يتردد عليهن من الزهاد والمريدين، فيسألون عن أمور روحانية شتى ويتلقون الوعظ والإرشاد، ويحفظون أقوالهن ويشاهدون أحوالهن ليتناقلوها بعد ذلك، ونرى جموع الرجال

تقصدهن خصيصاً لسؤال الدعاء، والتبرك ومراقبة صلواتهن ونهج العبادة والتأمل والاجتهاد، ثم النقاش في أمور الدين والتعبد. وهناك مثل "رابعة العدوية" وحواراتها المشهورة مع الصوفيين أمثال سفيان الثوري، ومالك بن دينار، والحسن البصري. وشعوانة الأبلية (ج٢، ص٢٧٩)، في فارس التي كان لها مجلس مشهور يرتاده العباد، وكانت محط أنظارهم واهتمامهم، عرفت بكثرة البكاء وسيطرت عليها عاطفة الخوف والمحبة والاشتياق إلى الله (عز وجل).

ثم "أم الدرداء، المذكورة سابقاً –التي روى عنها، أنها كانت تحب مجالس الذكر المعقودة في بيتها، وتقول لزوارها" طلبت العبادة بكل شيء فما وجدت أشفى لصدري ولا أحرى أن أدرك منه ما أريد، من مجالسه أهل الذكر، كما كانت "تحضرها نساء متعبدات يقمن الليل كله، حتى إن أقدامهن قد أنتفخت من طول القيام. أما "حفصة بنت سيرين" من البصرة (ج٢، ص٢٥٣)، فكان إذا شق على العباد شيء في القراءة، يسالونها ويستشيرونها كيف تقرأ، وكذلك "أم عيسى بنت إبراهيم الحربي"، في بغداد التي كانت "عالمة تفتي في الفقه"، وأمة الواحد بنت المعاملي. ودأبت " تفتى مع أبي على بن أبي هريرة، وحفظت الفقه على مذهب الإمام الشافعي، والنحو وغير ذلك من العلوم (ج١ص ٦٤٠)، و"مسكينة الطفاوية"، التي كانت تسافر من مقرها بالبصرة، إلى الأبله خصيصاً لتحضر "عيسى بن راذان" (ج٢، ص٢٦٨) فهي من "المواظبات على حلق الذكور" وكل هذا يفيد بأن الزهد والعبادة قد تحولا على أيدي هؤلاء النساء إلى علم، فكن بمثابة معلمات روحيات لم يعتزلن الجماعة كلية، بل كان لهن اتصال واضح ومتكرر وبأشكال مقبولة اجتماعية وغير مستهجنة أو مستغربة بالمريدين والزوار والأئمة الذين كانوا حريصين في كل وقت على الانتفاع و"التأدب" بكلام الوليات – كما يرد كثيراً في تعليق المؤرخين القدامى.

و"الأدب" في التصوف هو "أن تعامل الله جهراً وسراً على وجه الصدق والإخلاص"، فيصير المرء "أديبا"، _حلية الأولياء، (ص٨). ومن هنا كان الاهتمام بمنزلة الأدب الروحي وقيم الصدق والإخلاص والتقوى والإحسان وخلافه، وشرحها وتطبيقها. فكان كثيراً ما يتوجه جمع العباد يسألوا عن تعريف دقيق لمعنى إحدى هذه القيم والمقامات الرفيعة وفهمها، واثقين في علم وتفقه الزاهدات في هذه الأمور. وفي بعض الأحيان كان مجرد مراقبة سلوكهن التعبدي وبكائهن وورعهن قدوة ومشهداً للمعتبرين.

والأمثلة التي تشير إلى هذا الظهور في المجال العام والاتصال بأئمة وفقهاء العصر كثيرة. مثلاً مضغة"، أخت بشر بن الحارث، من عابدات بغداد، وقد قال عنها أبن الحارث وهو نفسه من مشاهير الزهاد: "تعلمت الورع من أختي (ج١، ص٦٣٨)، ونقرأ أنها كانت تتردد على منزل الإمام أحمد بن حنبل، تجالسه وتجادله في أمور العبادة. "وجوهرة البراثية" أيضاً من بغداد، يقول لنا الرواة، إنهم كانوا يزورون زوجها عبدالله بن أبي جعفر البراثي الزاهد، فكان هو يجلس على جلة (فرش) خوص، وجوهرة تجلس بحذائه على جلة أخرى مستقبلة القبلة (ج١، ص٦٣٦)، ومن عابدات اليمن "خنساء بنت خدام"، التي ذكر أن طاوس بن كيسان، ووهب بن منبه كان يعظمان قدرها (ج١، ص٥١٠)، كما نقرأ عن "عائشة المكية"، أنها كانت من العابدات" ممن صحب الفضل بن عياض من التباعين (ج١، ص٤٩٣)، وهو أصلاً من خراسان ثم أنتقل إلى الكوفة ثم مكة، وسفيان الثوري، بالكوفة الصوفي المشهور الذي أعتبره الأصبهاني، "عالم الأمة وعابدها"، فقد نشأ الزهد التعبدي على يده في الكوفة، معروفة لقاءاته المتعددة برابعة كما قلنا وزياراته لكثيرات من العابدات في وقته، مثل: "أم حسان الكوفية" (ج٢، ص١٠٩)، وهو الذي أكد لنا أبن الجوزي أنه كان ينتفع ويتأدب بكلام رابعة (المقدمة، ص ١٦)،

و"فاطمة النيسابورية"، المذكورة سابقاً التي قال عنها ذو النون المصري في كتاب أبن الجوزي، إنها كانت تتكلم في فهم القرآن وإنها "ولية من أولياء الله عز وجل وهي أستاذي" (ج٢، ص٣٣٤).

وأمة الجليل بنت عمرو (ج٢، ص٢٦٤)، عندما أختلف العابدون في معنى الولاية، أجمعوا على أن يذهبوا إليها، وكانت منقطعة من طول الاجتهاد. ثم يقول الراوي:"وأنا يومئذ مع أصحابنا فاستأذنوا عليها، فأذنت فعرضوا عليها اختلافهم". إن ذكر كثير من العابدات يرد مرتبطاً بمشاهير الزهاد المعاصرين، حيث كانت تتم اللقاءات وحلقات الذكر والدعاء وتبادل الشرح والتعريفات، دون أيه إشارات من الرواة، إلا أن مثل هذا السلوك غريب أو غير مقبول. وهذه النماذج إنما تنفي فكرة الفصل بين الجنسين التي تأصلت في أذهاننا كظاهرة تاريخية قديمة جامدة وثابتة.

أما السيدة "نفيسة ابنة الحسن حفيدة الإمام على بن أبي طالب" (٧٦٢-٨٢٣)، والتي أنتقلت إلى مصر من الحجاز، وأقامت بها حتى توفيت، فنقرأ في سيرتها عن تردد الصوفية والأئمة عليها يسألونها الدعاء ويجالسونها مثل: بشرين الحارث، أو الإمام الشافعي، الذي كان "يعتقدها ويزورها"، وكان يصلى بها. ولما توفى أمرت بجنازته فأدخلت إليها، "وصلت عليه مأمومة في جماعة من النساء". ولها مواجهة مشهورة مع أحمد بن طولون، عندما استغاث الناس من ظلمه وتوجهوا إليها يشكونه. وقفت في طريق ركبه ذات يوم ومعها رقعة مكتوب عليها تظلمات الناس، فأوقفته حيث ترجل وخاطبته، متهمة إياه بالقهر والعسف وقطع الأرزاق، وقيل إنه عدل وصلح حاله بعده لفترة طويلة. وروى عنها أيضاً السخاوي في "تحفة الأحباب" (بالهامش) كيف أنها كانت ولية عابدة وأيضاً عالمة، "تقرأ القرآن وتفسره" (ص١٢٩)، وكان الإمام الشافعي عندما يحضر هو وأصحابه إلى زيارتها للتبرك والذكر: تأدبوا معها غاية التأدب (ص١٣١).

وهكذا استطاعت العابدات والوليات في التاريخ الإسلامي أن يحققن – من خلال إطلاق الطاقات الروحية الكامنة في نفوسهن – تحرراً إنسانياً على ثلاثة مستويات:

الأول كما رأينا التحرر النفسي من التبعية أو العبودية لغير الله، والانفصال عن معايير اجتماعية وثقافية معينة لتعريف الذات والهوية، والرغبة في الاستقلالية (إلا عن الخالق)، والثقة والاعتداد بالنفس وبإنسانيتهن وذلك من خلال تعاملهن مع الله (سبحانه وتعالى) أولاً وأخيراً، تخطياً لمدار الذكر والأنثى حتى يرتفعن إلى مكانة تسقط فيها صور البشر الشكلية والبيولوجية. وكما ذكرنا سابقاً بدلاً من التأكيد على هوية أنثوية، منفصلة كان الإصرار على عبور كل المسافات الفاصلة بين إنسانيتهن (أو أنثويتهن) والله (عز وجل)، مما جعل خطابهن الروحي مبنياً على القرب الهائل من الله والحب الإلهي السامي، فنجحن في خلق نموذج وحدوي للعبادة يدني البشر إلى الخالق، ويخلق التقدير المتبادل والتوازن بين الجنسين.

وثانياً: استطعن أن يوجدن مساحة كبيرة من حرية الحركة والسفر والزيارة، والتعلم والمشاركة في الحياة الدينية، وأن ينتهجن أنماطاً من السلوك والمعيشة، فيها قدر كبير من التحرر من القيود التقليدية على تحركات النساء والاختلاط بالحياة العامة. والزاهدات اللاتي اخترن الاعتكاف والوحدة معظم أوقاتهن، فهذا خيار فيه شجاعة وإرادة وينم عن عدم الحاجة دائماً إلى سياق إنساني/ اجتماعي يبرر وجودهن مادام العيش مع الله (سبحانه)، هو أهم مقاصدهن. المتزوجات منهن عشن واقع الزواج والأسرة، ولكن بقين خارجه في الوقت ذاته، العابدة الزوجة لا ترى تناقضاً أو صراعاً بين وجودها الظاهر والباطن، فهي تتحرك في مدار الهيكل الأسري، منتمية إليه وليست جزءاً منه، موازنة دقيقة بين الخارج، وحياة الروح في الداخل، وهكذا تخلق نوعاً من الجدلية والتفاعل بين البعدين، فالنظرة

إلى الوجود شمولية وهي تمارس حباً سامياً شاملاً لا يعترف بتناقض أو ازدواجية. ونموذج "امرأة رياح القيسي"، حقاً يدعوا إلى التأمل: فهي المتعبدة المحبة لله، تنظر إلى السماء، تذكر الله وترتعد فرائصها، كانت إذا صلت العشاء تطيبت وتزينت وتسأل رياح: "الك حاجة؟." فإن قال: نعم،كانت معه، وإن قال لا، "قامت فنزعت ثيابها، ثم صفت بين قدميها حتى تصبح"، أي أحيت الليل بطوله بالصلاة والمناجاة. (صفة الصفوة، ج٢، ص٢٧١).

وعلى المستوى الثالث، تدل بعض تصرفات العابدات على التحرر السياسي والاقتصادي. فنموذج "السيدة نفيسة" مثال على الجرأة، أو الرخصة التي يمكن للولية والصديقة، أن تكتسبها في تعاملها مع السلطة، كما هناك أمثلة كثيرة – لم يتسع لها مجال هذه الورقة – على تمسك الزاهدات بسبب تقشفهن، بالحصول على رزق حلال يطمئن إلى مصدره الشريف، مثل التكسب من عمل أيديهن (من غزل أو بيع أو تجارة)، ورفض بشدة الهبات والمساعدات المالية، التي يقدمها بعض الأفراد دون مقابل، كإصرار إحداهن مثلاً، وكانت تغزل على سراج لها، أنطفأ فأكملت الغزل على نور سراج آخر لا تملكه- على ألا تتكسب من الجزء المغزول على السراج الأخير، الذي لا يحق لها. ففي الاصطبار على شظف الحياة، والتمسك بالعيش على مواردهن القليلة، دون الاعتماد على من ينقذهن بالمال والجود، فيه تخلص من التبعية الاقتصادية أيضاً للبشر.

منهج التاريخ

من المشكلات التي نصادفها، في تاريخ سير هؤلاء العابدات، أن ذكرهن غير مدرج في كتب التاريخ الرسمي، التي تسلسل أحداث الدول والملوك والخلفاء. ولكن جاءت في كتب تراجم الصوفية والأولياء، منفصلة عن السياق والخلفية السياسية المحددة، وفي أغلب

الأحيان كما ذكرنا غير مصحوبة بتواريخ الميلاد أو الوفاة. ومن هنا تنشأ صعوبة ربط هذه السير بظروف أو سياقات تاريخية واجتماعية محددة. المشكلة الأخرى، تكمن في كم المادة التاريخية الموجودة عن النساء، وليس في نوعية السرد نفسه أو محتوى المادة. فلا توجد فروق جوهرية في نوعية الروايات أو أسلوب تقديم التراجم لدى الرجال أو النساء، ولكن نلحظ قلة عدد العابدات بالنسبة إلى الذكور والاختصار الشديد في تراجمهن، خاصة إغفال أسماء عناوين الكتب والآثار التي تنسب إليهن. فيقال مثلاً فلانة لها كتاب في النحو أو الفقه أو أن لها شعرا كثيرا، ثم السكوت عن أية تفاصيل أخرى.

ولا نعرف هل يعكس هذا فعلاً ندرة عدد النساء الزاهدات، على مر العصور الإسلامية، أم عدم الاهتمام بالتدوين الكامل لمجموعهن وأعدادهن الحقيقية وأثارهن. هناك مثلاً حالة "أم هانئ الأنصارية"، الصحابية التي يرد ذكرها في "حلية الأولياء" دون الإشارة إلى أي أثر شعري لها، بينما نجد مخطوطا بدار الكتب به قصيدة صوفية منسوبة إلى "أم هاني المدينة رضي الله عنها"[٢٤]. وغير واضح هل "أم هاني الأنصارية" هي المدينة أم هما شخصيتان مختلفتان؟. ولكن هذا يعكس الهاجس الذي يتملكنا عن إمكان وجود مثل هذه الآثار الشعرية أو الصوفية في الماضي لنساء عابدات وصوفيات. ثم ربما ضاعت ولم تجمع أو أن سجل التراجم منقوص ولا يذكر دائماً الآثار المكتوبة.

هناك نوع آخر من المصادر الذي نجد فيه بعض المعلومات، عن حياة النساء الدينية في القرون، التي تلت مثل كتب وصف الخطط والمزارات والمقامات والأضرحة والقبور، مثل "تحفة الأحباب"، المذكور سابقا للسخاوي (ق١٥)، الذي يصف فيه الكثير من المقامات وقبور الصالحات والشيخات والرباطات الموجودة بمصر، التي تملكتها وأدارتها النساء، مثل رباط بنت الخواص، الذي كان من أجل "الأرامل

والعجائز ومجالس الوعظ والمقامات المشهودات ومواقف الزهد، وأدارته هذه المرأة التي كانت من الفضلاء، وزاهدة تلبس المرقعة الصوف (ص ١٧٩). إلا أن من مثالب التأريخ لهؤلاء النساء في المصادر الأولى، التي ذكرناها (الأصبهاني، الغزالي، أبن الجوزي، الشعراني) هو الموقف السلبي، الذي نستشفه أحياناً في تعاملهم مع الموضوع على الرغم من المديح والثناء الظاهرين.

فعلى الرغم من أننا لا نلمس في تفاصيل السيرة والأخبار المروية نفسها استغرابا لهذا السلوك أو إشارات أنه المفروض أن يقتصر على الرجال مثلاً، نجد أن أبن الجوزي في مقدمته يكتب أن "ذكر العابدات مع قصور الأنوثية"، يوثب المقصر من الذكور (المقدمة، ص١٥). فغرضه تعليمي يستهدف الرجال أولاً، وهو رأى يعكسه أيضاً الغزالي، فيعتبر العابدات نماذج اجتهادية تعبدية يحتذي بها. فعند مطالعة أحوال هؤلاء النساء يقول المرء لنفسه:" يانفس استنكفي أن تكوني أقل من امرأة، فأخسس برجل يقصر عن امرأة في أمر دينها ودنياها" (ج٤، ص٣٧٨) أي أن الغرض الأساسي تحفيز الرجال حتى لا يكونوا أقل شأناً من النساء.

ولا يزال حتى موقف بعض المؤرخين المحدثين غامضاً، مثل عمر رضا كحالة، في موسوعته "أعلام النساء" (١٩٥٩)، مثلاً والتي يستمد مادتها من تلك المصادر الأولية. فنلاحظ أن عند عرضه لترجمة "السيدة نفيسة" يضيف كلمة "ربما"، عندما يكتب عن صلاة الإمام الشافعي بها، على الرغم من عدم وجود نبرة الشك هذه في التراجم الأصلية. كما يضيف أن الأمام الشافعي كلمها " من وراء حجاب" (ج٥، ص١٨٨). ومثل هذه التفصيلات أو الإضافات الصغيرة، تعكس التردد في التأكيد على ظهور النساء الملفت، في الحقب التاريخية الماضية.

وتعزو الكاتبة سعاد عبد الكريم، عدم حضور النساء الصوفيات في التاريخ المدون، إلى ذاتية المرأة وميلها إلى الانعزال، مما لم يشجع المؤرخين على تدوين كل شيء عنهن (ص١٥). ولا أعتقد أن هذا يشكل عذراً مقبولاً لتقليص حجم الوجود التاريخي للنساء، وليس صحيحاً – كما رأينا – أن المرأة الصوفية العابدة كانت انعزالية تماماً، في نشاطها التعبدي أو راهبة. وبدلاً من "ذاتية المرأة"، (لأن لها إيحاءات سلبية وتستحضر التقابل بين ذاتية التصوف النسائية وعاطفيته، والتصوف الذكوري الفلسفي أو الفكري)، أفضل أن أرى في تصوفها تفجيراً لكل الطاقات الإنسانية الممكنة – عاطفة وفكراً وعملاً. ففي الواقع يبدو لنا أن المرأة المسلمة في هذه الحقب لم تمل إلى "ذاتية منعزلة" بطبيعتها ولكن إلى ممارسة التصوف في الحياة العملية، (أكثر من التنظير)؛ فهؤلاء المتعبدات قد عشن فعلاً الحياة الدينية والصوفية بأبعادها، دون انطواء أو رهبنة أو انكفاء على الذات، يبرر عدم الاهتمام التاريخي والثقافي بهن.

الخلاصة

نختتم هذه القراءة في تاريخ عابدات وصوفيات الإسلام بالتنويه، إلى إننا نأمل أن تكون هذه بداية مزيد من الدراسة في مجال التراث الديني والروحي للنساء، لإبراز الأدوار الفعالة التي لعبنها، واستكشاف الفرص المتاحة لهن والممنوعة عنهن، والبحث عما إذا كانت التجارب الدينية والروحية قد أكسبت النساء في الماضي، قدراً من السلطة أو النفوذ المؤثر في المجتمع، ثم تقصى تأثيرهن في تشكيل أو تكوين المعارف الدينية، والنشاط التعبدي على مر العصور.

وتلخص لنا الباحثة "أورسولا كنج" الأبعاد التي يمكن أن يتضمنها أي مشروع قراءة تاريخ النساء في مجال النشاط والعلوم

الدينية – من وجهة نظر المرأة كالآتي: البعد الأول يرتكز على الجانب الوصفي البحت، الخاص بالكشف عن السير والأخبار والآثار والمساهمات، أسترجاع أصوات النساء في بعض المصادر التاريخية المهملة وإبرازها. والبعد الثاني هو البعد النقدي/ السلبي، أي تقويض الأطر والافتراضات التقليدية التي من شأنها، أن تحجب عنا المغزى الكامل للمادة التاريخية تحت الدراسة. أما البعد الثالث الذي يليه وهو المتعلق بالمنظور النقدي/ الإيجابي، فهو إعادة بناء تجارب النساء في الماضي، وتفسير معناها ودلالتها بالنسبة إلينا في الحاضر، وإعادة فهم هذه العناصر التراثية وصياغتها لربطها بالوقت الراهن. أما البعد الرابع لهذا المشروع التاريخي فهو الرؤية المنهجية الجديدة، التي تشجع على ذاتية وتعاطف الباحثة، وتضع في الاعتبار موقعها بالنسبة لموضوع البحث واهتمامها الشخصي به [٣٥].

وفي النهاية، كان الهدف من هذه الورقة عرض وإبراز أصوات منفردة مستقلة، لنساء في التاريخ الإسلامي المبكر، لعلنا نصل إلى فهم أعمق عن علاقة المرأة في الإسلام، بين الروحانية أو العاطفية الدينية من ناحية، والتحرر النفسي ومن ثم الاجتماعي من ناحية أخرى، وعن وسائل إثبات الوجود والجدارة، والتفاعل مع البشر على أرضية المساواة، التي اعتمدتها النساء في ظل الإسلام.

الهــوامش

١- من أشهر هذه المصادر العربية: كتاب البيان والتبيين"، للجاحظ (ق٩م) طبعة القاهرة، ١٩٨٣- ١٩٨٤، وحلية الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني (ق١١) القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٢، ١٠ أجزاء، وإحياء علوم الدين، للغزالي(ق١١) طبعة القاهرة، ١٩٢٩ - ٤ أجزاء وصفة الصفوة، لأبي الفرج أبن الجوزي (ق١٢) الإسكندرية : دار أبن خلدون، ١٩٩٤ - جزءان: وفيات الأعيان لأبن خلكان (ق١٣) بيروت: دار الثقافة (دون تاريخ)، والطبقات الكبرى "لعبد الوهاب الشعراني (ق١٦) القاهرة: دار الفكر العربي، (دون تاريخ)، والكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، للمناوي (ق١٧) طبعة القاهرة، ١٩٣٨ - تحقيق محمود ربيع. وكذلك: تحفة الأحباب وبقية الطلاب في الخطط والمزارات والتراجم والبقاع المباركات، لمحمد شمس السخاوي (ق١٥) القاهرة، مطبعة العلوم والآداب، ١٩٣٧.

٢- يتتبع على سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠، الطبعة الثامنة)، ج٣، تاريخ ونشأة هذه الطوائف والجماعات في الأقطار الإسلامية المختلفة، وتطور أفكارها وفلسفاتها، مستعرضاً أهم أعلام ورموز هذه المدارس الزهدية والصوفية في بداياتها خاصة أنظري الباب الثالث والرابع والخامس.

٣- ورد في عبد الحليم أبو شقة، "تحرير المرأة في عصر الرسالة" (القاهرة، دار القلم ١٩٩٥، الطبعة الرابعة)، ج١، ص٣١٢ - ٣١٣.

٤- June O'Connor, "Rereading, reconceiving, and reconstructing traditions: Feminist research in religion, "Women's Studies, 17 (1989) 101 - 123.

٥- سأورد هنا عدداً محدوداً فقط من الكتب في هذا المضمار كأمثلة:

- Judith Plaskow & Joan Arnold, Women and Religion (1974).

- Pat Holden, Women's Religious Experiences: Cross Cultural Perspectives (1980)
- Sharma Arvind, Women in World Religions (1987).
- Sharma Arvind, Today's Woman in World Religions (1987).
- Kari Borresen & Kari Vogt, Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions (1993).
- Ursula King, Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise, (1989).
- Ursula King, Religion and Gender (1995).
- Rita Gross, Feminism and Religion (1996).

6- Kari Borresen, p.277.

٧- سامي مكارم, "عاشقات الله" (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤) ص ١٧.

٨- المصدر السابق، ص ١٩.

٩- علي سامي النشار في "نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام" (ج٣)، وماجريت سميث، في "رابعة العدوية: المتصوفة"، وعبد الرحمن بدوي في "شهيدة العشق الإلهي".

١٠- سامي مكارم، ص٢.

11- Nelly et Laroussi Amri, Les Femmes Soufies (France: Editions Dangles,1992).

١٢- المصدر السابق، ص٤٥.

١٣- انظري أعمال باحثة العصور الوسطى"كارولين ووكر باينم" (Caroline Walker Bynum): ومقال Karma Lochrie, "The Language of Transgression: Body, Flesh, and Word in Mystical Discourse," in Allen Frantzen, ed. Speaking Two Languages(Albany: State University N.Y. Press, 1991).

١٤- ورد في:

Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapell Hill: Univ. of North Carolina Press, 1997), p.427;

"Women in Mystical Islam" Women's Studies Int. Forum, vol. 5, no. 22 (1982), 145-151.

١٥- فريد الدين عطار، "تذكرة الأولياء" (ق١٣)، ترجمة:

A.J. Arberry, Muslim Saints and Mystics (London: Routledge &Kegan Paul, 1966), p.174.

١٦- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، "صفة الصفوة" (الإسكندرية: دار ابن خلدون، ١٩٩٤)، ج٢ ص٢٣٣. سائر الأمثلة المأخوذة من هذا المصدر ستذكر من الآن فصاعداً بين قوسين في نص الورقة.

17- Schimmel, p.428.

١٨- سعاد عبد الحكيم، "المرأة بين الصوفي التصوف" في "عاشقات الله"، ص١٢.

١٩- المصدر السابق، ص ١٢.

٢٠- المصدر السابق، ص ١٤.

21- Nancy Falk & Gita Gross, Unspoken Words: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures (San Francisco: Harper & Row, 1980).

22- Judith Martin, "Why Women Need a Feminist Spirituality, "Women's Studies Quarterly, 21(1993), 106-120.

23- Kari Boerresen, p.42.

٢٤- دار الكتب المصرية، ٤٧٨ مجاميع (فهرست التصوف)، ميكروفيلم ١٢٧. ١.

25- Ursula King, Religion and Gender (Oxford: Blackwell, 1995), p.27, 28.

الوضع القانوني للنساء السوريات

المحامية السورية دعد موسى متخصصة في مجال قانون الأسرة وتعد من نشطاء المجتمع المدني والمدافعات عن حقوق المرأة. نشرت لها كتابات عديدة عن صحة المرأة وحقوقها في الإنجاب وعن العنف ضد النساء وغيرها من القضايا المعاصرة في المجتمع السوري.

صوتت سورية لصالح اعتماد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في جلسة الجمعية العامة للأمم المتحدة التي انعقدت بتاريخ ١٠ كانون الأول عام ١٩٤٨ وصادقت على العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام ١٩٦٦ بتاريخ١٩٦٩/٤/٢١ والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦ بتاريخ ١٩٦٩/٤/٢١ والاتفاقية٨٩ حول عمل النساء ليلا وعلى الاتفاقية ١٠٠ لعام ١٩٥١ حول المساواة بالأجر والاتفاقية ١٠٥ الخاصة بالعمل القسري واتفاقية الرق والاتفاقية التكميلية لإبطال الرق وتجارة الرقيق والممارسات المشابهة للرق والاتفاقية ١١١ بشأن التمييز في الاستخدام والمهنة وغيرها العديد من الاتفاقيات الدولية الصادرة عن منظمة العمل الدولية وصادقت على اتفاقية حقوق الطفل عام ١٩٩٣ وصادقت على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة عام ٢٠٠٢ بالمرسوم التشريعي ٣٣٠.

وتحفظت على مواد أساسية فيها بما لا ينسجم مع غرض الاتفاقية وجوهرها ولا ينسجم مع الواقع الفعلي للمرأة السورية على صعيد التعليم والعمل والمشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية التي نصت عليها مواد الاتفاقية (٣-٤-٥-٦-٧-٨-١٠-١١-١٢-١٣-١٤-

١٥) والتي تنسجم جميعا مع الوضع القانوني للنساء السوريات وكان التحفظ على المواد (٢-٩-١٥فقرة ٤والمادة ١٦الفقرات ١ بند ج-د-و-ز الفقرة ٢) بدواعي مخالفة تلك المواد للشريعة الإسلامية ومن العودة إلى تلك التحفظات نجدها تتركز على المساواة أمام القانون وخاصة ما يتصل بحقوق المرأة من ناحية علاقاتها الأسرية وحياتها الخاصة.

فالمادة ٢ يتنافى التحفظ السوري مع روح وجوهر الاتفاقية ولا ينسجم مع القوانين العامة (الانتخاب والعمل المدني والتجارة والتعليم والصحة وممارسة المهن الحرة) والتي جاءت جميعا بشكل يتلاءم مع مبدأ المساواة المشار إليه في هذه المادة، وإن كان التمييز موجودا في بعض القوانين المتعلقة بالأسرة والتي نطمح إلى تغييرها لذا نرى أن التحفظ على هذه المادة لم يكن ضروريا.

المادة ٩: تحفظت سورية على الفقرة ٢ لتعارضها مع قانون الجنسية في سوريا. وهنا نقول لابد من تعديل قانون الجنسية بما يضمن المساواة بين النساء والرجال دون تمييز في الحقوق والواجبات انطلاقا من مبدأ المواطنة المنصوص عليه في الدستور السوري.

المادة ١٥ فقرة ٤ : (تمنح الأطراف الرجل والمرأة نفس الحقوق فيما يتعلق بالقانون المتصل بحركة الأشخاص وحرية اختيار محل سكناهم وإقامتهم) الغريب هو التحفظ على هذه الفقرة لأنه لا يوجد لا في الدستور ولا في القانون ما يميز بين المرأة والرجل لتلك الناحية ،ولكن يوجد أمر دائم رقم ٨٧٦ تاريخ ١٩٧٩/٨/٨ صادر عن وزير الداخلية يقضي بإعطاء الزوج الحق بمنع زوجته من السفر بتقديمه طلب خطي إلى دائرة الهجرة والجوازات يطلب فيه منعها...؟ وهذا الأمر حري بالإلغاء لأنه غير دستوري وغير قانوني ويعطي الحق لشخص بتقييد حرية مواطن ومنعه من الحركة أو السفر.

المادة ١٦ لقد تحفظت سوريا على الفقرات ١(ج-د-و-ز) والفقرة٢ والسبب في ذلك يعود إلى التمييز ضد المرأة داخل الأسرة وفي العلاقة الزوجية في قانون الأحوال الشخصية والتشريعات الجزائية وفي المعتقدات الثقافية وهو ما يتناقض مع مضمون هذه المادة.

وعلى صعيد المشاركة في مواقع صنع القرار فقد وصلت المرأة السورية إلى منصباً وزارياً منذ عام ١٩٧٦ حيث بدأت مشاركتها بالوزارة بمنصب وزاري واحد هو وزارة الثقافة، ليصبح للمرأة منصبان بعد تسلم المرأة الثانية لحقيبة وزارة التعليم العالي في الحكومة المشكلة عام ١٩٩١ ثم انتقلت هذه الحقيبة إلى وزارة العمل عام ٢٠٠٠ والثانية إلى وزارة المغتربين.وفي آذار ٢٠٠٦ عينت د.نجاح العطار نائبا لرئيس الجمهورية للشؤون الثقافية . كما وتعمل المرأة في السلك الدبلوماسي السوري، ودخلت سلك القضاء منذ عام ١٩٧٥، كما دخلت في الشرطة وكذلك في سلك ضباط الجيش والقوات المسلحة ومختلف الجمعيات الأهلية والمنظمات الشعبية وان كان تمثيلها أقل من المأمول ولا يتناسب مع إسهاماتها الحقيقية في حياة البلاد فالمرأة السورية ساهمت منذ وقت مبكر في سوق العمل وحصلت على التعليم منذ أواسط القرن الماضي كما تمكنت من حق الانتخاب عام ١٩٤٩ والترشيح عام ١٩٥٣ وحاليا تصل نسبة المشاركة في البرلمان الى ١٢% ولكن مشاركة المرأة ما تزال منخفضة في مجالس الإدارة المحلية فهي لا تتعدى ٤,٢ % .

وازدادت نسبة تمثيل النساء في قيادة اتحاد نقابات العمال لتصل ١٦,٣% وكذلك في النقابات المهنية لتصبح ٢٠% . أما النسبة في المراكز القيادية في الوزارات فهي ٧% وكذلك السفيرات التي ارتفعت نسبتهن لتصل الى ١٤% ، ولكن لا تزال مشاركتها بأعمال المنظمات الدولية ضعيفة مقارنة بالرجل.

ولكن بالرغم من وجود تشريعات منصفة إلى حد ما تضمن بعض من الحماية والمساواة للنساء السوريات لناحية العمل والحق بالتعليم وممارسة كافة المهن التجارية والصناعية والحرفية والمشاركة بالحياة العامة والاقتصادية والاجتماعية (الدستور، قوانين العمل ، قوانين التعليم قانون الانتخابات ،القانون المدني ،قانون التجارة، قوانين ممارسة كافة المهن الحرة...) وبالرغم من وصول النساء السوريات إلى أعلى مواقع صنع القرار لاتزال هناك بعض المواد القانونية المجحفة بحق النساء والمتعلقة بالحياة الخاصة والعائلية لهن والتي تتناقض مع تلك القوانين وتحد من ممارسة النشاطات العامة ولا تنسجم مع الدور الحقيقي والواقعي الذي تضطلع به النساء السوريات في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والصحية وفي التعليم والعمل .

وماتزال المعوقات الاجتماعية والثقافية المتمثلة بمجموعة الأعراف والممارسات الاجتماعية والإدارية تشكل تمييزا ضد النساء السوريات إضافة إلى بعض القوانين التمييزية التي تنظم علاقتهن داخل الأسرة وحياتهن الخاصة ،علاوة على عدم التطبيق الجيد لبعض القوانين المنصفة تعيق تقدم المرأة ومساواتها الكاملة مع الرجل في الحقوق والواجبات وتؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على مشاركتها في العمل العام والحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وهنا نقول: يستحيل فصل الشأن الخاص عن العام في قضايا المرأة وهذا يشكل ازدواجية قانونية وواقعية فكيف يعطي الدستور والتشريعات المدنية المرأة الأهلية الكاملة ، وحق العمل وممارسة كافة المهن وابرام العقود وإدارة الممتلكات والمشاريع والشركات الخاصة بها والتعامل مع المصارف والحصول على القروض بدون أية شروط أو معوقات ، تأتي قوانين خاصة بعلاقاتها الأسرية لتعتبرها ناقصة

الأهلية؟ وكيف السبيل لتحقيق المساواة بين المرأة والرجل في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتعليم والعمل وحقوق المرأة مقيدة داخل الأسرة؟ فتنقلها وإقامتها وعملها وتعليمها وسفرها واختيارها لزوجها مرهونة بموافقة الولي إضافة إلى تهديدها بالطلاق والطرد من المنزل وحرمانها من أطفالها الملقى عليها واجب رعايتهم وإعالتهم وليس لها حق الوصاية أو الولاية أو حتى السفر بهم وخشيتها الدائمة من زواج زوجها بأخرى وحرمانها من الإرث أو حق التصرف بأموالها أو تزويجها بسن صغيره أوفسخ زواجها لعدم الكفاءة! وقتلها باسم الشرف وغيرها من اشكال العنف القانوني التي تخلق فجوة كبيرة بين دور المرأة الانتاجي ودورها الأسري.

وعلى الرغم من ازدياد قيام المرأة بأدوار انتاجية خارج المنزل لايزال الإنجاب يعتبر حقل خاص بها وتبقى رهن التمييز في دورها الإنتاجي بسبب دورها الإنجابي بينما يكرس الرجل طاقاته في دوره الإنتاجي وتقوم المرأة بدور مزدوج في المنزل وفي مكان العمل بينما يركز الرجل طاقاته في العمل فقط. فلابد من الاعتراف بدوري المرأة غير القابلين للفصل، الانتاج والإنجاب حيث تعزيز المزيد من التدابير لتحقيق التماشي بين مسؤوليات العمل والأسرة وتقديم خدمات الدعم الاجتماعي بما في ذلك العناية بالطفل التي تمكن الأم والأب من الجمع بين الحياة العائلية والعمل ومشاطرة مسؤوليات العائلة بينهما.

ورغم التكرار الدائم لعرض المواد التمييزية في بعض القوانين السورية يبدو أننا بحاجة ماسة ودائمة لعرضها بكل فرصة تتاح لنا لعل وعسى من بريق أمل في تعديلها ولعل الذكرى تنفع ...

فقانون الجنسية:

تنص المادة ٣ فقرة آ من قانون الجنسية العربية السورية الصادر بالمرسوم رقم ٢٧٦ لعام ١٩٦٩ على ما يلي: (يعتبر عربيا سوريا حكما : آ – من ولدفي القطر أو خارجه من والد عربي سوري)... وهذا يعني أن الرجل السوري له الحق في منح جنسيته لأطفاله المولودين داخل القطر أو خارجه ولو كان متزوجا بأجنبية بينما يحرم الأم السورية من هذا الحق ويعامل أبناؤها معاملة الأجانب ويحرمون من كافة حقوقهم الاجتماعية والسياسية كمواطنين سوريين وتواجه الأم تمييزا لناحية انتقاص حقوقها المواطنية وعدم اعتبارها مواطنة كالرجال ناهيك عن إشكاليات لاحصر لها تواجهها هي وأولادها طيلة حياتهم .

وقانون العقوبات:

يحتوي هذا القانون على العديد من المواد التمييزية ضد المرأة، وبشكل مخالف للدستور السوري وللمعايير الدولية لحقوق الإنسان ولاتفاقية سيداو، تلك المواد التي تقف حجرة عثرة أمام تقدمها وتمنع تمكينها وممارستها للحياة العامة نظرا لاستخدامها ضد المرأة وخصوصا العاملة (لأنها تخرج من المنزل مما يعطي عذرا لارتكاب العنف ضدها بكافة أنواعه وعلاوة على عدم وجود قوانين تنص على حماية النساء من العنف وتعاقب مرتكبيه لا تتوفر حماية قانونية للنساء العاملات في قوانين العمل في حال تعرضهن للتمييز أو العنف أو التحرش في أماكن العمل ولا توجد إجراءات قانونية لمعاقبة مرتكبي هذه الأفعال وتغيب الخدمات المساندة للنساء المعنفات الحكومية وغير

الحكومية تشجع بعض بعض المواد على ارتكاب العنف ضد النساء وتعفي مرتكبي ما يسمى"جرائم شرف " من العقاب وتعتبر الاغتصاب في إطار العلاقة الزوجية مباحا.

ومن هذه المواد:

موضوع الزنا (٤٧٣ المواد - ٤٧٤ - ٤٧٥) موضوع الأعتداء على العرض المادة ٤٨٩ الاغتصاب الزوجي المباح قانونا والمادة ٥٠٨ المتعلقة بزواج ضحايا العنف من مرتكب الجريمة والتي توقف الملاحقة وتنفيذ العقوبة وتبرير ارتكاب الجرائم بأسم الشرف من خلال المواد القانونية الواردة تحت عناوين الأعذار المحلة والمخففة والأسباب المخففة في المادة ٥٤٨ بفقرتها الأولى التي تمنح عذرا محلا للرجل فتعفيهم من العقاب في حال قتلهم أو إيذائهم زوجة أو أحد من الأصول أو الفروع من النساء في العائلة عند مفاجئتهم بجرم زنا مشهود أو صلات جنسية فحشاء مع رجل وفقرتها الثانية التي تعطي مرتكب جريمة القتل أو الإيذاء سببا مخففا إذا فاجأ زوجته أو أحد أصوله أو فروعه أو أخته في حالة مريبة مع آخر. وكذلك الدافع الشريف الوارد في المادة ١٩٢ التي تعطي عذرا مخففا إذا ارتكبت الجريمة بدافع شريف يستفيد منه الرجال في العائلة لممارسة العنف ضد النساء (قتلا أو إيذاء) وأيضا الاستفزاز (مايسمى الجرائم المرتكبة بأسم العاطفة) المادة ٢٤٢ .

قانون الاحوال الشخصية:

والذي تواجه النساء السوريات بسببه تمييزا صارخا ومشاكل لا حدود ولا حلول لها ، أيا كان مصدره (اسلامي - مسيحي) حيث لايوجد قانون مدني للأسرة بل تخضع تلك القوانين بكافة جوانب الحياة

الخاصة والأسرية إلى اسس دينية (أسلامية ،مسيحية ، يهودية..) والتي تنطوي على تمييز واضح في قضايا الزواج والطلاق وتعدد الزوجات والطاعة والولاية والوصاية وحضانة الأطفال والنفقة والسفر والتنقل والعمل والميراث .. هذا التمييز في قوانين الأحوال الشخصية يؤثر تأثيرا عميقا على حياة النساء وشعورهن بعدم الأمان والاستقرار ،وعدم القدرة على تطوير الذات ورفع الكفاءة المهنية وبالتالي يشكل عائقا أمام مشاركتهن في عملية اتخاذ القرار على كافة الصعد العامة والخاصة ويحول دون خلق بيئة ملائمة تضمن إدماجهن بشكل كامل في عملية التنمية المجتمعية.

أبرز المواد التمييزية في قانون الأحوال الشخصية للملسمين نجدها في :

- موضوع الزواج

الزواج وفقا لقانون الأحوال الشخصية السوري للمسلمين هو عقد بين طرفين يحتاج الى موافقتهما وكمال الأهلية ويمكن ان توضع فيه شروط خاصة وهذا منصوص عليه في (المواد ١ و٥ و٥٤ من قانون الأحوال الشخصية السوري للمسلمين).

فالمبدأ العام للمرأة حق اختيار زوجها ولا تجبر على الزواج ممن لا ترغب. والزواج هو عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعا ويترتب عليه حقوق وواجبات لكل منهما تجاه الآخر ولا يمكن أن ينعقد إلا بالرضا والقبول من الطرفين معا، ويشترط أن يتم أمام موظف مختص مخول قانونا بإجرائه وأن يتم تسجيله في سجل ولكن جميع المفاعيل التي تنشأ عنه لاتنسجم مع كونه عقدا بين طرفين ولاتنطبق عليه قاعدة العقد شريعة المتعاقدين مما يترتب عليه غبن وتمييز ضد أحد طرفي العقد وهو المرأة .

الشهادة على عقد الزواج:

نصت المادة ١٢ من قانون الأحوال الشخصية للمسلمين على:

(يشترط في صحة عقد الزواج حضور شاهدين رجلين أو رجل وامرأتين مسلمين عاقلين بالغين سامعين الإيجاب والقبول فاهمين المقصود بهما).

وهنا لا تقبل شهادة النساء أبدا وتعتبر المرأة نصف رجل وبالمقابل لا تعتبر أربعة نساء مساوية لرجلين حيث لا تقبل شهادة النساء وحدهم على عقد الزواج. والشئ الهام إن هذه القاعدة لا تطبق فقط على عقد الزواج بل تعتبر المرأتان شاهدا واحدا في القضايا الشرعية كلها وليس هذا فحسب بل أنه لا يتحقق نصاب الشهادة ولو تقدمت للشهادة عشر نساء لابد أن يكون هناك رجل بين الشهود وهذا ما استقرت عليه محكمة النقض السورية والمحاكم الشرعية معتبرين المرأة نصف رجل؟

والشيء المثير للدهشة أن قانون البينات السوري وهو القانون المختص بتحديد القواعد الكلية للإثبات والتي من بينها الإثبات بالشهادة لم يميز بين المرأة والرجل عند تحديده للشروط الواجب توافرها بالشاهد وهو ما نصت عليه المادة ٥٩ من القانون المذكور:

١- يشترط في الشاهد أن يكون أهلا لأداء الشهادة.

٢-لا يكون أهلا للشهادة من لم يبلغ سنه خمس عشرة سنة أو لم يكن سليم الإدراك أو من كان محكوما بأحكام جزائية تسقط عنه أهلية الشهادة...) كما وإن قانون الأحوال المدنية السوري رقم ٣٧٦ لعام ١٩٥٧ قد أكد في المادة ١٢ منه على مبدأ المساواة في الشهادة على وقائع الأحوال المدنية.

المادة ١٢ أحوال مدنية: (يجب أن يكون شهود وقائع الأحوال المدنية قد أتموا الثامنة عشر حين وقوعها ويختارهم أصحاب العلاقة من أقربائهم أو من خلافهم دون التمييز في الجنس.) وللتوضيح فإن المقصود بوقائع الأحوال المدنية قانونا حالات الولادة والزواج والطلاق والوفاة وما يتفرع عنها.

وتأتي محكمة النقض السورية وتعليمات وزارة العدل ووزارات أخرى لتعتبر المرأة ناقصة الأهلية فتسري قاعدة (امرأتين مقابل رجل) في النصاب المطلوب للشهادة في القضايا أمام المحاكم الشرعية وتجر ذيولها لتشمل كل ما يحتاج إلى الشهادة أمام الجهات الرسمية مثل الدوائر العقارية ومحاضر التعريف أمام الشرطة وحتى المصارف لا تستثنى من هذه القاعدة.

وسن الزواج:

الوارد في المادة ١٨ التي تبيح زواج الأطفال من الفتيات بسن الثالثة عشرة حيث يترسخ التمييز ضد الفتيات ويترتب عليه نتائج سلبية لناحية حرمانهن من فرص التعليم والعمل والتأهيل ناهيك عن المضار الصحية والاجتماعية الأمر الذي ينعكس على مشاركتهن في الحياة العامة أو حتى اهتمامهن بالشأن العام حيث ينغمس بمشاغل الأسرة وإنجاب الأولاد ويبتعدن تماما عن كل ما هو خارج نطاق الحياة العائلية ناهيك عن غياب الوعي أو التوعية بحقوقهن أصلا.

كما ويبيح القانون تعدد الزوجات :

وهومايتم وفقا للقانون في المادة ١٧ وإن كان بقيود فإنه يجري الالتفاف عليها باللجوء إلى الزواج العرفي أو تثبيت الزواج

نتيجة وجود ولد أو حمل المادة ٤٠ فقرة ٢ (... على أنه اذا حصل ولد أو حمل ظاهر يثبت الزواج بدون هذه الاجراءات ...).

والولاية على المرأة في الزواج :

من أهم الأمور التي تحتاج إلى التغيير ، فحرية الاختيار في الزواج يشاركها فيها الولي المواد ١٨ و٢١ والمادة ٢٧ التي تعطي الولي حق فسخ الزواج الحاصل دون إذنه لعدم الكفاءة تلك النصوص التي فيها إفراغ لإرادة المرأة العاقلة البالغة فالولاية لا تكون إلا على القاصرين. كما الولاية على الاولاد والتي هي حق ممنوح للأباء وللأقارب من الرجال (الجد العم..) وممنوعة عن الأمهات المواد من ١٧٠ إلى ١٧٥.

الطلاق الإداري :

وهو حق خاص بالرجل ممنوح له بدون شروط ولا قيود المواد ٨٥ إلى ٩٤ فللزوج حق إيقاع الطلاق بإرادة منفردة وبدون سبب مشروع وهذا الطلاق الإداري لا يحتاج إلى دعوى ولا رأي فيه للزوجة ولا تملك منعه وهو حق خالص للزوج يتم بمعاملات إدارية ويعتبر شكل من أشكال العنف القانوني الذي يمارس ضد النساء.

موضوع حضانة الأطفال (مدتها –سكن المحضون – السفر بالمحضون) المواد ١٣٨- ١٣٩-١٤٢-١٤٣-١٤٤-١٤٦-١٤٨-١٤٩-١٥١ :

وهي مسألة شائكة وتؤثر تأثيرا كبيرا على النساء الأمهات في حال الطلاق ويقعن تحت الضغط والتخويف ويحد من حرية حركتهن وسفرهن وعملهن ناهيك عن حرمانهن من الولاية أو الوصاية على أولادهن.

الإرث:

يتجلى التمييز في المواد ٢٦٩حتى ٢٧٣ والمتعلقة بتوزيع الحصص الأرثية بين أفراد العائلة حيث يكون نصيب الذكور ضعف نصيب الإناث كما وتحرم الزوجة من الإرث مع اختلاف الدين المادة ٤٦٤.ومهما يكن تبقى المساواة أمام القانون مسألة أساسية وضرورة ملحة، بالنسبة للمرأة الطرف الأضعف في المجتمع والتي هي بحاجة إلى الحماية القانونية لما تعانيه من تمييز تاريخي تتأصل جذوره في مجموعة من الأعراف والممارسات التقليدية تكرس دونيتها،و تأتي هنا أهمية القوانين العادلة لتنصفها وتتولى حمايتها ، محققة التوازن خارقة تلك الأعراف التي يصعب تعديلها.

مدونة الأسرة وإقرار مبدأ المساواة

المحامية جميلة سيوري ناشطة في قضية المرأة في المغرب وعضوة في منظمة حقوق الإنسان بالمغرب، كما أنها إحدى المؤسسات لمركز "النجدة" لمساعدة ضحايا العنف من النساء.

لقد شكل تعديل مدونة الاسرة بالمغرب حسب الملاحظين ثورة اجتماعية وسياسية حقيقية، ومؤشرا مهما على دخولنا مرحلة تاسس لانماط جديدة من العلاقات داخل المجتمع المغربي ككل.علاقات تقوم على المساواة والاحترام والتشاور وتقاسم المسؤولية بين الزوجين.

السياق التاريخي والسياسي لتعديل المدونة

ان المغرب عاش خلال الخمسة عشر سنة الاخيرة سياقا عاما تميز بالتوجه نحو بناء دولة الحق والقانون والشروع في ارساء دعائم الانتقال الديمقراطي على اساس التوافق السياسي وفتح مجالات الاصلاحات السياسية عبر توسيع مشاركة الفاعلين الاجتماعيين في الحياة الاقتصادية والسوسيوسياسية، وهذا السياق لا يمكن ان ننظر اليه بمعزل عن الحركة السياسية والحقوقية التقدمية، والتي برزت جذورها منذ مطلع السبعينات وانبثقت من رحمها حركة نسائية تقدمية ناضلت منذ الثمانينات من اجل اقرار المساواة والعدل والانصاف ورفع كل اشكال الحيف والتمييز ضد المرأة وأساسا الحيف القانوني، فكان ان وضعت مطلب تغيير قانون الاحوال الشخصية ضمن اولوياتها (باعتباره من اكثر القوانين تمييزا ضد المرأة) ووعيا منها أيضا بأن

معركة الديمقراطية واقرار المساواة والعدالة الاجتماعية لا يمكن ان تتحقق الا باقرار حقوق قانونية وسياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، فخاضت من اجل ذلك محطات نضالية اساسية انتقلت فيها من المرحلة المطلبية الى الترافع الى تحقيق مشاريع على ارض الواقع.

مظاهر تاثير الحركة النسائية في الدفع بتغيير المدونة

١) التاثير على الراي العام الوطني والسياسي ورفع طابع القدسية على قانون الاحوال الشخصية (حملة المليون توقيع، الصحافة النسائية: ٨ مارس ونساء المغرب).

٢) تحفيز البحث العلمي والاكاديمي حول موضوع المراة وحقوقها.

٣) الانتقال بالنقاش حول المدونة وموضوع المرأة وحقوقها بصفة عامة من دائرة المختصين والفقهاء ورجال الدين والفاعلين الى دائرة عموم الشعب بكل شرائحه.

٤) العمل عن قرب مع النساءضحايا العنف القانوني وبآليات مكنت من رصد المشاكل الكبرى التي تعاني منها المرأة بوجه خاص والاسرة بوجه عام (مراكز النجدة والاستماع والارشاد القانوني والنفسي).

اذن نستنتج بشكل عام ان مدونة الاسرة هي ثمرة نضال طويل للحركة الحقوقية وضمنها أساسا الحركة النسائية التقدمية،وهي ايضا تجسيد الإرادة سياسية حقيقية تجلت من خلال وضع مشروع الخطة الوطنية لادماج المراة في التنمية وانشاء لجنة ملكية استشارية واعمال التحكيم الملكي.

المضامين الأساسية لمدونة الاسرة

- **المضمون الحقوقي**

ويتجلى من خلال:

١) اقرار مبدا المساواة بين الزوجين في الالتزامات والواجبات انطلاقا من مراسيم الزواج الاولى ورعاية الاسرة ومنح المراة الراشدة حق الولاية الاختياري الخاضع لإرادتها وحريتها وانتهاءاً الى انهاء العلاقة الزوجية.

٢) تحديد سن الزواج في ١٨ سنة بالنسبة للجنسين.

٣) التأسيس لمبدا الطلاق بالتراضي واخضاع الطلاق لمراقبة القضاء والاعتراف ولاول مرة بمبرر الضرر المعنوي لطلب التطليق مع جعل البت في طلبات التطليق نهائيا وقابلا للتنفيد بمجرد صدور الحكم الابتدائي

٤) المساواة بين الاحفاد ذكورا كانوا ام اناثا من جهة الام في الاستفادة من حصة الارث في اطار الوصية الواجبة.

٥) توحيد سن الحضانة في ١٥ سنة .

٦) التقييد الصارم لتعدد الزوجات.

٧) اقرار حقوق الطفل والتنصيص عليها طبقا للاتفاقية الدولية لحقوق الطفل.

٨) تبسيط الاجراءات بالنسبة للمهاجرين.

٩) تنظيم تدبير الممتلكات المكتسبة من طرف الزوجين خلال الحياة الزوجية.

١٠) اعتماد الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق المراة وحقوق الطفل.

١١) التشريع لاسرة التعاون ومسوؤلية الزوجين المشتركة في رعاية الاسرة والقيام بشؤونها.

- **المضمون السياسي**

يعتبر عرض مشروع المدونة امام الغرفتين التشريعيتين (مجلس النواب وغرفة المستشارين)ولاول مرة وبالرغم الطابع الشكلي لهذا العرض، مؤشرا مهما على وجود ارادة سياسية وديناميكية جديدة للمؤسسات التشريعية تتجلى في رفع الطابع القدسي والخاص بالمدونة واعتبارها تدخل في خانة التشريعات والقوانين القابلة للتغييروالتجديد على الاقل في الشق الاجراءاتي والمسطري.

- **المضمون الاجتماعي والثقافي**

ان مدونة الاسرة على علتها ستؤسس حتما لنمط جديد من العلائق داخل الاسرة المغربية يقوم على اسس العدالة والتوازن والمسؤولية المشتركة والتعاون والمساواة في الحقوق والواجبات.كما ان حذف بعض المصطلحات ذات الحمولة الجنسية في الثقافة الشعبية واستبدالها بمصطلحات اخرى كاستبدال مصطلح النكاح بالزواج والقوامة بالمسؤولية المشتركة ... الخ سيؤثر على المدى البعيد وعن طريق التداول في تغيير العقليات تجاه الروابط الاسرية والعلاقة بين الرجل والمراة (زوج وزوجة)داخل الاسرة والمجتمع.

خاتمة

مما لا شك فيه ان التغيير القانوني الذي طال مدونة الاسرة وباقي القوانين الاخرى الخاصة (القانون الجنائي،مدونة الشغل)يشكل اهمية كبرىفي اتجاه مأسسة المساواة بين الرجل والمرأة، لكن، مبدأ المساواة لا يمكن ان يقتصر فقط على المجال القانوني بل ايضا يجب ان يشمل كلا من المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وفي سياق اصلاح شامل وضمنه اصلاح وتغيير العقليات السائدة باعتبارها تشكل احد المعوقات الاساسية المقاومة لترسيخ المساواة بين الجنسين ليس على صعيد المغرب فقط وانما على الصعيد العالمي. وهذا يتطلب وضع برامج وخطط واستراتيجيات تنطلق من مقاربة النوع الاجتماعي على صعيد كل المجالات والقيام بانشطة وحملات تحسيسية ومن خلال ،ايضا التربية على حقوق الانسان والتربية على المواطنة.

وطبعا كل ذلك سيتطلب اساسا التالي:

- تفعيل دور المجتمع المدني ليصبح قوة اقتراحية منظمة ومنخرطة في مسلسل التغيير وارساء الديمقراطية.
- وفي اطار الخصوصية، دعم وتقوية دورالحركة النسائية الديمقراطية والمستقلة للدفاع عن حقوق النساء وذلك عبر خلق شبكات تضامنية على الصعيد المحلي ،الجهوي والدولي.
- وجود ارادةسياسية حقيقية ومصرة على بناء وارساء دعائم دولة الحق والقانون .

التمييز الإيجابي ومناهضة التمييز

وندي ماكيلروي كاتبة أمريكية تعيش في كندا وتعد واحدة من المؤلفات اللواتي ينادين بالمساواة بين المرأة والرجل من خلال تحقيق المساواة في الحريات الشخصية وتحديداً من إطار اقتصاد السوق الحر. فهي ترى أن هذه المبادىء تتيح فرصة أفضل لتطور الدور النسائي من قوانين "التمييز الايجابي" التي يتم تطبيقها في الولايات المتحدة وتؤدي في بعض الأحيان إلى التمييز ضد الرجل.

العمل الإيجابي محاولة من أجل إعادة توزيع السلطة الاقتصادية من خلال إجبار أصحاب الأعمال على منح ميزات تفضيلية للنساء. كما هو الحال بالنسبة لجميع البرامج المصممة لتوزيع العدالة يؤخذ الاختيار من يد الأفراد ويُعطى للمسئولين عن التخطيط الاجتماعي. ويمثل العمل الإيجابي مأساة. فهو لم يغير الفصل القائم على أساس الجنس في مكان العمل، ولم يسد الفجوة بين الأجور التي يحصل عليها الرجال والتي تحصل عليها النساء. بل والأهم من هذا أنه عوّق المؤسسة التي أسدت معظم الفوائد للنساء على المستوى الاقتصادي، ألا وهي السوق الحرة.

الحياة الحقيقية :

في الأسبوع الماضي سمعت أن صديق لي قد تم تخطي ترقيته إلى منصب دائم في إحدى الجامعات الأمريكية المرموقة. أثار هذا الأمر دهشتي. كان يدرس في الجامعة لعدد من السنوات وكان محبوب للغاية ليس فقط بين الطلاب ولكن أيضاً بالقسم. كما ألف كتاب

وكتب عدد من المقالات المنشورة في المجلات العلمية، إذن فمؤهلاته تدعمه. ما المشكلة إذن؟

شرحها لي: هو رجل أبيض في قسم يحتاج إلى نساء وممثلين من الأقليات. ولا تُلق بالاً إلى أن المرأة التي تم تعيينها في مكانه خبرتها ومؤهلاتها أقل منه. ولا تُلقي بالاً إلى أن الجامعة كانت تجهزه لهذا المنصب – فلم يتمكن رئيس القسم من إبلاغه هذا القرار دون الشعور بقدر كبير من الحرج. ولا تُلقي بالاً إلى أن صديقي الآن يشعر بالمرارة لدرجة أنه يقول لطلابه الذكور ألا يبذلوا الجهد للاستمرار في الدراسات العليا في مجال الدراسات الإنسانية، لأن المؤهلات والجودة لم تعد هي المعيار الآن. فهو يصر أنهم لو كانوا ذكور بيض فلن يجدوا مكان في المجتمع الأكاديمي. أتمنى أن يكون من المبالغين في عرض قضيته. ولكنني أتفهم مرارته، من الصعب ألا يثور المرء أمام الظلم عندما لا يكون هناك مفر من ذلك.

لو كان صديقي امرأة لتمكن من رفع قضية ضد الجامعة بسبب الممارسات الجائرة عن التوظيف بموجب القسم السابع من قانون الحقوق المدنية لسنة ١٩٦٤. ينص هذا الجزء من القانون على أنه من غير القانوني لصاحب العمل أن: ١) يمتنع عن تعيين أو أن يقوم بفصل أي فرد، أو أن يميز ضد أي فرد بصورة أو أخرى على مستوى الراتب أو الشروط أو المميزات التي يحصل عليها بموجب وظيفته، بسبب العرق الذي ينتمي إليه هذا الفرد أو لونه أو ديانته أو جنسه أو منشأه القومي.

ولكن لرفع هذه القضية يتعين عليه أن ينتمي إلى طبقة يحميها القسم السابع من القانون، أي يجب أن يكون إما امرأة أو من الأقليات. ولكن بموجب كونه ذكر من أصل ألماني-أيرلندي فإنه ليس مستبعد من الحماية وحسب، بل في واقع الأمر إنه الشخص الذي تتم الحماية

من أمثاله. ما ضرورة هذه الحماية؟ كان صديقي دائماً غير معني بكون الشخص ذكر أو أنثى عند التعامل مع طلابه وزملائه. فما ضرورة حماية النساء منه إذن؟ لأنه يُقال أن النساء شهدن تمييزاً تاريخياً ضدهن عند التوظيف. وبما أن فئة الذكور البيض استفادت من هذا الجور فيتعين عليهم الآن تحمل مسئولية إعادة التوازن. وهذا الانضباط يتضمن زميلي. تصف كاثرين ماكينون السبب الذي يجعل صديقي حتمياً الشخص المسئول عن قهري في قولها: "العلاقة الاجتماعية بين الجنسين يتم تنظيمها بحيث يتمكن الرجال من السيطرة في حين يتعين على النساء الخضوع، وهذه العلاقة جنسية."

ما التمييز الإيجابي؟

تبدو الفكرة المناقضة القائلة "بالتمييز من أجل الوصول إلى المعاملة المتساوية" وأنها تتنافى مع المنطق. يؤدي هذا التناقض بالنسويات المتمردات على شاكلتي إلى طرح السؤال التالي: ما معنى التمييز الإيجابي بالضبط؟ وما الذي يتم "التأكيد" عليه [وهذه الكلمة هي الترجمة الحرفية لكلمة affirmative باللغة الإنجليزية التي تكون جزء من المصطلح]؟ عادة ما يُقال ان التمييز الإيجابي بصفته سياسة متبعة قائمة بالفعل عندما تتخذ الشركة أو المؤسسة العمل المناسب من أجل معالجة أي سلوك تمييزي حدث في الماضي. وعلى الأساس الأخلاقي يتفق معظم الناس مع تلك السياسة على الرغم من أن البعض سوف يتساءل بشأن حكمة تطبيق السياسة بقوة القانون.

تبدو روح التمييز الأيجابي مختلفة عن التفسير الحرفي للكلمات المكونة للمصطلح. فلفهم هذه الروح من الضروري فحص

جذور تلك القضية في سياق الحركة النسوية التي انبثق هذا التمييز الإيجابي منها.

أولاً، من الضروري الإقرار بحقيقة الدعوة الأساسية للتمييز الإيجابي، فقد باتت النساء تاريخياً ضحية للتمييز ضدهن. أثناء القرن التاسع عشر تم استبعادهن من الجامعات والنقابات، كما مُنعن من امتهان بعض المهن مثل الطب، بل وعند الزواج كانت المرأة تفقد كل حق لها في أي دخل تافه كان يُسمح لها بتحصيله. وأثناء القرن العشرين سقطت الحواجز القانونية التي كانت تواجه النساء. غير أن بقايا عدم المساواة لا تزال قائمة إلى الآن ولكن بين حالات محدودة – فعلى سبيل المثال عادة ما تحصل النساء على أحكام مختلفة عن الرجال عند ارتكاب الجريمة ذاتها. ولكن هذه الاختلافات بدأت ترجح كفة المرأة على حساب الرجال. لذا فإن النداء بالتمييز الإيجابي يبدو غير منطقي إن الهدف بمنتهى البساطة معني بالمعاملة المتساوية بين النساء والرجال امام القانون.

يستند هذا التمييز الإيجابي إلى مفهوم المساواة الاجتماعية – الاقتصادية، التي أصبحت شائعة في الستينيات من القرن العشرين. عندما تم تقديم الوصول إلى الأساسيات بصفته حق لكل أمريكي. وتم تبرير الحقيقة القائلة بتخصيص تلك السلع على أساس تفضيلي لبعض الفئات من بين الأمريكيين مثل السود أو النساء وفقاً لأمرين: الأول، كانت تلك الفئات ضحية لفئة أخرى من الأمريكيين، ألا وهي الذكور البيض. أما الثاني فهو أنه بموجب ضمان التساوي في الوصول إلى السلع الاستهلاكية مثل التعليم يتمكن المهمشين من التنافس بعدالة.

ماذا إذن عن النساء في هذا العالم الجديد؟ على الرغم من سقوط الحواجز القانونية التي تواجه النساء بقدر كبير، يُقال أن الآثار السلبية للتاريخ لا تزال تؤثر على النساء في العصر الحديث. فإن

الظلم المتبقي كان فجاً داخل السوق على وجه الخصوص، وهو المجال الذي ظل يقلل من شأن عمل المرأة. ولم يُشف إسقاط الحواجز القانونية هذا الاستغلال، كان من الضروري الاستمرار في الحماية القانونية. فكان من الضروري أن يفضل القانون النساء حتى يمكن معاملتهن بعدالة في السوق. يُفضل التمييز الإجابي النساء من خلال عدد من التدابير التي تتضمن توفير التدريب السريع وقبول النساء بدرجات أقل عند إجراء اختبارات لهن قبل الدخول في الوظيفة أو الانضمام إلى الجامعة، كما توجهت إجراءات التوظيف نحو النساء مع تقديم تسهيلات لرعاية الأطفال.

لم يتعين على صاحب العمل قبول تلك التدابير؟

صحيح أن القانون لا ينص على التمييز الإيجابي إلا فيما ندر، فإن القواعد اللإدارية والأحكام القضائية عادة ما تمنح تلك السياسة قوة القانون. ففي سنة ١٩٦٥ أسس الرئيس الأمريكي ليندون جونسون "مكتب الالتزام الفيدرالي بتطبيق العقود"، وهو المكتب الذي عمل على ضمان التزام النشاطات التجارية الخاصة التي تؤدي أعمال للحكومة الفيدرالية بالاشتراطات المعنية بعدم التمييز. ومع تأسيس هذا المكتب تبنت كتلة هائلة من الاقتصاد الأمريكي التمييز الإيجابي بموجب "الإرشادات الفيدرالية لسنة ١٩٧١"، فأصبح التمثيل الإحصائي بمثابة اختبار ورقة الليتموس بالنسبة للتمييز.

وعلى المستوى المحلي معظم الولايات سنت قوانين لممارسة عدالة التوظيف علاوة على قيام عدد من الأجهزة المعنية بالحقوق المدنية التي تطبق تلك القوانين. ومن بين التعويضات التي يمكن الحصول عليها التوظيف أو الإعادة إلى العمل أو الترقية أو الحصول

على التدريب أو الأقدمية أو زيادة الأجر أو سداد الراتب بأثر رجعي وهو الأمر الذي يتم تعريفة بشكل يتضمن المعاش والنفقات التعليمية والرسوم القضائية.

يمكن أن تكون تكلفة السباحة ضد تيار التمييز الإيجابي باهظة للغاية. ففي سنة ١٩٨٠ حكمت المحكمة على شركة فورد للسيارات بسداد ١٣ مليون دولار أمريكي من أجل تعويض النساء والأقليات. بل إن أتعاب المحاماة وحدها يمكنها أن تتسبب في إفلاس الشركة. ففي قضية للتمييز على أساس الجنس رُفعت ضد جامعة مينيسوتا الحكومية بلغت أتعاب المحاماة ١٤٧٥٠٠٠ دولار. أما المدعي الذي أحرز النجاح فقد ترك السلك الأكاديمي للعمل بالمحاماة.

حتى الشركات التي تنفذ بصرامة سياسات التمييز الإيجابي لا تسلم من دائرة الاتهام المحيطة بهذه القضية. فقد كانت شركة سيرز وشركة روبك من أولى كبريات الشركات التي طورت نفسها من أجل تضمين التمييز الأيجابي. ولكنهما أتيتا في مقدمة الشركات التي رُفعت ضدها قضايا من جانب الحكومة التي استخدمت إحصاءات شركة سيرز ذاتها لكي تبين أن النساء ليس لديهن التمثيل الكافي في فئة مندوبي المبيعات لبعض السلع مثل إطارات السيارات. ولكن سيرز حصلت على البراءة في نهاية المطاف. ومما يدعو للسخرية أنها سهُل استهدافها لأنها احتفظت بسجلات بشأن التمييز الإجابي بدقة مع إتاحتها للتفتيش. لذا تبنى السوق في محاولة للدفاع عن النفس نظام أساسي للحصص يحميه من تهمة التمييز. ولكن وللحق هل بالفعل كنا وصلنا إلى نظام يميز تمييزاً فجاً على أساس الجنس؟

آراء تؤيد التمييز الإيجابي

في الأساس تم تقديم ثلاثة آراء لمساندة التمييز الإيجابي: الخير الاجتماعي والعدالة التعويضية ومبدأ المساواة. أما بالنسبة للرأي القائل بالخير الاجتماي أو النفعية فإنه يبين أن المجتمع سوف يثرى عند تحقيق تقدم النساء. ولكن هذا التبرير ليس له ثِقَل لأن مناصري التمييز الإيجابي أنفسهم عادةيقرون أنهم سوف يدفعون بالمساواة حتى لو أنها أدت إلى خفض جودة المجتمع بشكل عام. علاوة على هذا من السهل تحديد بعض الآثار الكارثية طويلة المدى التي شهدها المجتمع بسبب نظام الحصص بدلاً من تخصيص الوظائف على أساس الكفاءة.

أما التمييز الإيجابي فيقع في منطقة وسط بين قيمة الفرد والنجاح الاقتصادي، فكيف إذن يفيد هذا المجتمع؟ ربما يزيد التمييز الإيجابي ذات الشر الذي يسعى إلى القضاء عليه، فتعلق دينيش دي سوزا Denish DeSouzaعلى الظاهرة الغريبة التي تحدث في جميع الجامعات الأمريكية. على الرغم من أن مواقف الطلاب من اختلاف العنصر أصبحت أكثر تفهماً فإن حوادث العنف العنصري في الحرم الجامعي تبدو في ازدياد. تختتم دي سوزا كلامها بالقول بظهور نوع جديد من العنصرية، ألا وهو النوع الذي خلقه هذا التمييز الإيجابي بسبب التفضيل القانوني للسود. هذه العنصرية التي تنشأ من الحنق المفهوم من جانب الطلاب البيض أو الآسيويين. إنه لنوع من الانحياز الذي ينشأ ليس بسبب الجهل ولكن بسبب التجربة.

تواجه النساء في مكان العمل حيرة مماثلة. فمن أجل استكمال الحصص سوف يعمل أصحاب العمل على ترقية النساء بمعدلات سريعة أو إلى أقسام لا تتناسب معهن. عندما تفشل تلك النساء سوف يُنظر لهذا على إنه تأكيد على عدم كفاءة جنس النساء. وعندما تنجح نساء أخريات بمفردهن فسوف يُقال أنهن تمتعن بتدليل السياسات

التفضيلية. وماذا عن الرجال الذين يتم التمييز ضدهم؟ يمكن أن يُترجم حنقهم المفهوم إلى درجة عالية من التحيز ضد النساء – تماماً مثلما أدى رفض صديقي إلى تشاؤمه من المجتمع الأكاديمي بأسره.

علق عالم اقتصاد السوق الحر، طوماس سويل Thomas Sowell، وهو ينتمي إلى السود، على أمر يدعو للسخرية المرة، ألا وهو أن: السود الذين تقدموا بفضل كفاءتهم يقعون ضحية السياسات التفضيلية. فهم لن يحصلوا على التقدير الذي يستحقونه بفضل إنجازاتهم. والأمر مشابه بالنسبة للنساء في سوق العمل. فباختصار لا يعتبر التمييز الإيجابي ما يدعيه المتخصصون في مجال الاقتصاد "اللعبة المتعادلة"، التي تنتقل من خلالها الثروة والسلطة من مجموعة إلى أخرى. لأن الجميع قد يخسرون في هذا التبادل. أما الرأي الذي يستند إلى العدالة التعويضية فيقول أن أي شخص يتسبب في إلحاق الضرر بشخص بريء لا بد من تعويضه عن هذا الضرر. يخطو التمييز الإيجابي خطوة إضافية فإنه يدعي أن أبناء الأطراف المتضررة يستحقون التعويض بدورهم. ولكن هذا الرأي يواجهه اعتراضان:

الأول أن الناس الذين يحصلون على التعويض ليسوا الضحايا، وأن الأشخاص الذين يُرغمون على دفع التعويض لم يرتكبوا إثماً. بل إن العديد ممن يضطرون إلى دفع الثمن هم أيضاً ضحايا التحيز التاريخي. يعلق سويل على هذا الأمر الساخر أيضاً:

"اعتبرت الحقيقة القائلة بأن بعض الجماعات فقيرة بسبب المظالم التاريخية التي وقعت عليهم من الأمور المسلم بها لاعتبار جميع الجماعات ذات الدخل المنخفض ضحية للظلم. ولكن في العديد من أنحاء العالم تمكن أولئك الذين كانوا يعانون من الفقر المدقع على مر الأجيال من رفع أنفسهم إلى مستوى فوق المتوسط من الازدهار بسبب بذل الجهد والتضحية المؤلمة. والآن يأتي المفكرون ويطالبون

بإعادة توزيع ما يحققونه على آخرين كانوا بداية أكثر حظاً، ولكنهم أقل رغبة في العمل الجاد."

أما الرأي الثالث والأكثر شيوعاً المدافع عن المعاملة التفضيلية فأساسه أخلاقي، ويستند إلى مبدأ المساواة. غير إن الحكومات بكافة أشكالها وعلى أساس دولي سجلها مظلم من حيث تفضيل المساواة. لقد كان هنري فورد هو الذي أدخل مؤسسة العبودية في الدستور. يؤكد جاري بيكر Gary Becker على دور الحكومات والذين يستخدمون الحكومة في إخضاع الأقليات. ويستخدم ما يعتبر تقريبا أشهر صور الجدال بالنسبة للتمييز من أجل التدليل على رأيه: "في بدايات القرن العشرين حصرت حكومة جنوب إفريقيا عمل السود على العمل في المناجم، ولكن لا بد من القول بأن هذا حدث بتشجيع من نقابة عمال المناجم البيض." ويضع بيكرز قائمة طويلة بصور العنصرية التي تتبناها الحكومات وتشمل:

"مصادرة أملاك اليابانيين الأمريكيين بالولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الثانية، والقيود المفروضة من خلال التشريعات على السود في العديد من الولايات الجنوبية، والقدر المتواضع من التعليم الحكومي المتوافر لليهود في أوروبا الشرقية للعديد من القرون، وسياسة التمييز العنصري "الأبارتهيد" التي مارستها حكومة جنوب إفريقيا".

كلمة لصالح التمييز

ملكية النفس – جسد المرأة حقها – يتطلب الحق في التمييز. وأن يمتلك المرء شيئاً يعني السيطرة على استخدامه، بما في ذلك حق "الحرية في التجمع". الحق في اختيار المرء بحرية أصدقاءه وموظفيه على أساس المعايير التي يضعها ورأيه. ولكن الحرية لها مخاطرها.

من بينها أن الناس قد يختاريون التعامل مع النساء على أساس متحيز وعدائي. ولكن طالما كان هذا "التمييز" سلمياً – أي أنه لا ينطوي على الضرر الجسماني أو التهديد بالضرر – فإنه لا يعتبر انتهاكاً للحقوق. مثل هذا التمييز ببساطة نوعاً من السلوك الجاهل الذي يعكس ذوقاً متدنياً. ولكن كل من حرية الحديث والتجمع تضمن حصول الناس على حق أن يكونوا على خطأ – وأن يكونوا عدائيين، وأن يكونوا منحازين. تتطلب حرية التجمع الحق في قول "لا" ورفض التجمع.

يحدث التمييز – على مستوى من المستويات – في حياة كل فرد. فهو جزء لا مفر منه يؤثر فيما نفضله وفي ذوقنا. فحسب قول بيكرز: "... عادة لا يعتبر التمييز أو الانحياز قد وقع عندما يفضل المرء النظر إلى ممثلة رائعة الجمال من هوليود بدلاً من النظر إلى امرأة أخرى، ولكن يقال أنه قد وقع عندما يفضل المرء العيش بجوار البيض بدلاً من جوار الزنوج."

يصل كل فرد إلى استنتاجاته بشأن الآخرين. وبشكل عام نتجمع مع من نفضله ونتجنب صحبة من نعترض عليهم – بغض النظر عن الأسباب. ندعو الأصدقاء إلى المنزل ونرفض من لا نقبل عليه. وبنفس الأسلوب لك الحق في توظيف من تعتبره مناسب للعمل. ربما يكون القرار منحازاً. وربما يكون "خاطئاً" وفقاً لمعايير المجتمع. ولكن المجتمع الحر يسمح للأفراد باتخاذ قراراته وتخصيص موارده.

التمييز على أساس النوع الاجتماعي ربما يكون غير عادل. ولكن حتى في هذه القضية سوف تستفيد النساء بشكل أفضل من نظام السوق الحر أكثر من استفادتهن من التنظيمات الحكومية. فحتى لو كان القدر الأكبر من المجتمع يميز ضد المرأة سوف يظل هناك دائماً العديد من الناس الذين يرغبون في تحقيق المنفعة من خلال العمل مع النساء. أي تمييز يتم سوف يكون عشوائي ويمكن التغلب عليه.

يقول ريتشارد إيبستين Richard Epstein: "في علام يمتنع ٩٠% من سكانه عن التعامل معي، سوف أركز اهتمامي على العمل مع النسبة المتبقية ١٠%."ويشرح وجهة نظره قائلاً أنه طالما تحترم حقوق الفرد فإن العنصرية أو التمييز ضد المرأة لن يكون له تأثير يُذكر: "طالما ظل قانون العقوبات قائماً سوف يظل أعدائي غير قادرين على منع المعاملات ذات النفع المتبادل باستخدام القوة... المسألة الهامة بالنسبة لرفاقي لا تتمثل في الفرص الضائعة بل تتمثل في الفرص المقيدة."

جهود الحكومة من أجل تنظيم السلوك والمواقف السلمية من جانب المجتمع سوف يكون مآلها الفشل. فمن المثير للسخرية أن نفترض أن التفاعلات المركبة ودائمة التغير داخل المجتمع يمكن السيطرة عليها. فحتى في معظم المجتمعات شمولية لم يتمكن الاتحاد السوفيتي من منع قوى السوق والميول الشخصية من التفجر من خلال السوق السوداء. لن يمكن السيطرة على تبعات التمييز الإيجابي أو حتى توقعها. يرجع هذا إلى تطور الأفراد فالمستفيدون والخاسرون المتوقعون ليسوا أجهزة آلية. وهم ليسوا وفقاً لكلمات طوماس سويل "قطع خشبية توضع بشكل سلبي حيثما تنص السياسة." وللأسف لن يجلب هذا التوجه الفلسفي إلا قدر ضئيل من العزاء لصديقي الذي يقف بصدد التفكير في التخلي عن العمل الوحيد الذي عني شيئاً بالنسبة له. ليس لدي أي تشجيع يمكنني أن أقدمه له. ما يقوله صحيح: بغض النظر عن كفاءته وعن اهتمامه فإن الأبواب توصد في وجهه لأنه رجل أبيض. أشعر بنفس القدر من التبرم الذي يشعر به.

لا بد أن يتحلى شخص بالصراحة وأن يخبر النساء أن عليهن تحمل أو السكوت عن مسألة المساواة والمعاناة والعدالة. المساواة تعني "المعاملة المتساوية" لا المميزات. الاعتناء بمن يعانون يعني الاعتناء

بالرجال والنساء على حد سواء. تتطلب العدالة حصول كافة البشر على ما يستحقونه بشكل فردي. إلى الآن ما أراه من التمييز الإيجابي عبارة عن تمييز مؤسسي وتفكير مترهل عاطفي. إنه نوع من أنواع السياسات التي تُسيء إلى صورة الحركة النسوية.

الفرص في مجتمع المعرفة

فرانسيس كندال مؤلفة وسياسية من جنوب إفريقيا كتبت في أحد مؤلفاتها أن الفرق بين الرجال والنساء ليس اجتماعي فحسب بل جيني أيضاً. هي تطالب بحرية أكبر للبشر لكي ينظموا حياتهم كما يشاءون وترى أن مجتمعات المعرفة هي الأكثر قدرة على منح هذا النوع من الحرية لأفرادها.

من بين التبعات الخطيرة التي ترتبت على الحركة النسوية ذلك الحط من شأن عمل الأمهات. حيث رسخ في اعتقاد صاحبات التوجه النسوي أن المرأة لن يمكنها تحقيق التحرر إلا إن تصرفت مثل الرجال، ولذا كن ينظرن نظرة دونية لمن تمضي وقتها في رعاية الرضع والصغار، فمن وجهة نظرهن أن الأمومة ما هي إلا عمل رتيب وغير مجزٍ لا يليق إلا "بالخدم المنزلي."

خلقت الثورة الصناعية مجتمعاً منح للنساء الكثير من وقت الفراغ، بينما مكنهن التقدم الطبي من إنجاب عدد أقل من الأطفال مع تخصيص ما لا يزيد عن ربع حياتهن المديدة من أجل تربية الأطفال. وللمرة الأولى في تاريخ البشرية تدخل المرأة عالم الرجال بأعداد غفيرة من أجل العمل جنباً إلى جنب معهم بصفتها منافسة لهم، بل ومديرتهم في بعض الأحيان.

لعدد محدود من النساء جلبت تلك التغيرات شعوراً بالتحدي والرضا عن الذات، ولكن العديدات شعرن بالتمزق بين رغبتهن في رعاية الأسرة من ناحية والمتع التي اكتشفنها حديثاً والمتمثلة في التحقق الذاتي والمكانة التي اكتسبنها بعد مشقة. تحطمت أعداد لا

حصر لها من الزيجات على صخور غضب الأزواج وسخطهم وشعور الزوجات بالذنب والتوتر.

تتسبب التقنية الجديدة في تحول المجتمع للمرة الثانية. قريباً سوف تحصل النساء على خيار رعاية أطفالهن مع استخدام مواهبهن الأخرى كاملة في الوقت ذاته. فقد أصبح المحيط القائم على أساس المعرفة والمتصل بالشبكات النظام الجديد، إذ سيتمكن المسئولون التنفيذيون حادو البصر من تقدير إسهام النساء في إنجاح نشاطهم التجاري. وفي المستقبل لن يعثر الرجال سوى على فرص أقل نحو تسلق سلم الترقي الوظيفي والسياسي، إذ سيتعين عليهم توجيه رغبتهم في السيطرة والجاه نحو الإنجازات الفردية. ومع نهاية القرن سوف يتوفر لهم أيضاً وقتاً إضافياً يقضونه مع أسرهم وفي المشاركة في الأعمال التطوعية لخدمة المجتمع، من النوعية التي توفر المتنفس للنزعات الذكورية مثل المشاركة في فرق رجال الإطفاء والإنقاذ وفي دوريات حراسة الأحياء المجاورة.

وحتى وقت قريب اعتمدت الإنتاجية الزائدة في الأساس على الموظفين الذين يعملون بقدر أكبر من الجد ولعدد أطول من الساعات. وعلى مدار العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية كان الطريق الأمثل إلى الأجور العالية والضمان طويل الأمد يتمثل في العمل منذ سن السابعة عشرة في مصنع إنتاج كبير تحت مظلة أحد النقابات في وظيفة عامل نصف ماهر. وعقب شغل هذه الوظيفة لمدة سنة يحصل هذا العامل على أجر أكبر من أجر يمكن لشخص حاصل على شهادة جامعية أن يتقضاه قبل مرور عشر إلى خمس سنوات. وشهدت الفترة بين العشرينيات والسبعينيات من القرن العشرين فترة من المركزية الكاسحة، مما إلى أدى تكوين كيانات تجارية ضخمة وجامعات كبيرة ومستشفيات كبيرة وحكومات كبيرة.

أما الآن فإنها المعارف والمهارات التي تمهد الطريق أمام فرص الحصول على وظائف ومستقبل مهني جيد. ذلك لأن الإنتاجية لم تعد تعني العمل الشاق، بل استغلال التقنية الحديثة "للعمل بطريقة أكثر ذكاءً." لذا نجد أن النظم الاقتصادية المتقدمة بدأت تنحسر من بينها طبقة العمالة اليدوية سواء بصفتها نسبة من القوة العاملة أو من حيث كونها قوة سياسية يعتد بها.

يتوافر العاملون الذين تحركهم المعرفة تقريباً في كل مهنة حديثة يمكن أن ترد على بال المرء. فهم مدرسون وموظفون ومحاسبون ومديرون وسماسرة بالبورصة وعاملون بالبنوك وفنيون وممرضون ورسامون جرافيك وجيولوجيون ورياضيون ومهندسون ومساحون ومبرمجو برامج ومساعدون يستخدمون برامج الكتابة على الكومبيوتر ومدربون في مجال الموارد البشرية. كل هؤلاءِ يشتركون في عملية خلق أو معالجة أو توزيع المعلومات.

المعرفة رأس مالهم وهم بالتالي يسلكون سلوكاً مختلفاً بعض الشيء عن العاملين الذين يقفون على خطوط التجميع. إذ يتحدى العاملون الذين تحركهم المعرفة صور التسلسل الهرمي، لأنهم بغض النظر عن منصبهم في المنشأة تعتبر معرفتهم المتخصصة في مجالهم أكبر من معارف مديريهم أو الموظفين الآخرين. علاوة على هذا تنحسر فرص الترقي داخل التخصص الواحد ولا يتحرك الناس خارج مواقعهم نحو الإدارة العامة بذات اليسر الذي شهده الماضي. وبدلاً من هذا يعملون على تحديث معارفهم وثقافاتهم حتى يتمكنوا من الاستجابة استجابة خلاقة إلى الظروف والمتطلبات المتغيرة. لا تستطيع المنظمات البيروقراطية الكبرى كثيفة العمالة على مستوى الإدارة العليا التنافس في ظل هذه الظروف. ولكي تضمن البقاء يتعين عليها التحول إلى اللامركزية مع تعيين المزيد من الناس على أساس جدول

زمني مرن، أو على أساس العمل جزء من الوقت أو العمل من المنزل. يتم استبدال المستويات المتراتبة بشبكات من الأفراد المستقلين المبدعين الذين تحركهم الدوافع الذاتية للعمل. أصبح التعاون بقدر أهمية التنافس.

كل تلك التوجهات تتناسب بشكل مثالي مع مهارات واهتمامات وقيم الإناث. تستمتع النساء بالعمل في بيئة مربوطة بشبكة تكافئ الاجتهاد الفردي وتشجع على التعاون والتواصل والاتصال. كما أنهن يتمتعن بموهبة الإدارة نتيجة لما حباهن الله به من أسلوب استشاري ديمقراطي الذي سرعان ما اكتسب أهمية. لذا ليس من المدهش أنهن يتقدمن بصورة أسرع داخل أحدث الشركات العالمية مثل شركة الحاسبات "آبل"، وهي شركة الحاسبات الآلية العالمية الشهيرة، حيث تمثل النساء ٣٠% من نسبة الإدارة.

تدير النساء معظم الأعمال التي تتم من المنزل كما تشكلن أغلبية العاملين بشكل غير متفرغ، كما يشكلن معظم القوة العاملة من خلال الكومبيوتر. ويتجنب من يبدأون شركاتهم هذا السلم الهرمي في الإدارة بل ويشجعون المسئولية الفردية. أسست جوان جوف واحدة من أنجح سيدات الأعمال الشابات في جنوب إفريقيا شركتها التي تعمل من خلال الكومبيوتر، باسم جوف وشركاه، فتحولت هذه الشركة من نشاط تجاري تديره امرأة واحدة إلى منظمة قومية ذات عائد سنوي يزيد على ١٠٠ مليون راند في أقل من عشر سنوات. اعتمدت على حدسها وقدرتها على التواصل عند تعيينها كل فرد من بين الستين موظفاً الذين عملوا لديها. كانت جوف تحدد مدخلها العام ثم تضع الخطة للعاملين الجدد ثم تتركهم لكي يتحملوا مسئولية عملهم. كل هؤلاء الموظفين كانوا يرفعون تقاريرهم إليها بشكل مباشر، كما شاركوا في إدارة النشاط التجاري فارتبط المرتب ارتباطاً مباشراً بالأرباح.

ونتج عن هذا عدداً من العاملين الذين يدينون بالولاء والمتعاونين والذين يتمتعون بالحماسة، مع حصولهم على رواتب مجزية. عندما باعت جوف الشركة إلى شركة "داتكور" استبدل بالهيكل المبسط الهيكل الهرمي التقليدي وفي غضون سنتين لم يتبق سوى اثنان من موظفيها السابقين كما تحولت المكاسب العالية إلى خسائر كبيرة.

واليوم يعمل أكثر من نصف النساء العاملات بصورة غير متفرغة. وهذا ليس مدهش بما أن المطالب المتضاربة المتمثلة في شغل وظيفة كل الوقت علاوة على أداء دور الأم والزوجة تجعل الحياة لا تطاق بالنسبة للنساء، بل ومؤلمة وغير آمنة بالنسبة لأطفالهن. يمكن للمرأة ان تستمع تماماً بدورها كزوجة وأم مع رغبتها في ذات الوقت في تطوير جوانب أخرى من شخصيتها وقدراتها. فقد ترغب في تحقيق التحفيز الفكري وبعض الاستقلال المادي مع التمتع بشعور أنها تنمي نفسها.

يقول البعض أن الدولة لو وفرت رعاية للأطفال بصورة مكثفة كما هو الحال في السويد، فسوف يمكن ضمان خدمة ذات جودة أعلى مع تجنيب الآباء الاعتماد على الرعاية الخاصة التي تأتي بمشاكلها. ولكن عند الحديث عن الجودة فإن سجل الخدمة التي تقدمها الدولة غير جيد. فحتى عند إدارته بكفاءة تعتبر رعاية الأطفال بجودة عالية أمر مكلف لأنه يتطلب ارتفاع عدد الكبار مقابل عدد الأطفال، إضافة إلى ضرورة توظيف عمالة ماهرة. وبما أن دافعي الضرائب هم الذين يدفعون أجور هؤلاء العاملين، فهذا يعني أن الأسر التي لا تذهب الأمهات بها إلى العمل تدعم الأسر التي تعمل الأمهات بها. تبين الدراسات لنا أن الدولة عند دعمها السلع أو الخدمات أو الأشخاص (مثل الأمهات غير المتزوجات) فسوف تزيد أعدادها. ولكن عندما تفرض الدولة الضرائب على السلع والخدمات يقل عدد الأشخاص

الذين ينتجونها ويستهلكونها، كما تقل كمياتها. لذا عندما تدعم الحكومة رعاية الطفل وتعاقب النساء غير العاملات سوف نتوقع عدد النساء اللاتي يخرجن إلى العمل حتى لو لم يكن هذا خيارهن من البداية.

هذا هو ما حدث تماماً في السويد حيث تضطر النساء للعمل بسبب النظام الضريبي. حيث توفر شبكة هائلة من مراكز رعاية الأطفالة رعاية فائقة يتولى من خلالها شخصان الإشراف على خمسة أطفال دون سن الثالثة، إضافة إلى توفير المعدات الممتازة. يفترض العديد من الناس أن هذه فائدة كبرى لكل الأطراف المعنية ولكن صورة الحياة الأسرية في السويد ليست وردية. حيث تبلغ نسبة الطلاق ٤ في كل سبع زيجات، كما تنخفض معدلات المواليد إلى ١,٨ في الأسرة الواحدة. وفي سنة ١٩٨٤ انتهت نسبة ٢٥% من حالات الحمل بالإجهاض، بينما بلغت حالات المواليد خارج نطاق الزواج نسبة ٤٦%.

واليوم وعلاوة على المزايا التي جذبت النساء إلى سوق العمل في الماضي يتوافر هذا الإغراء الآخر بتزايد نسب الوظائف المثيرة للاهتمام التي يمكن لهن الاختيار من بينها. ومع استمرار التقنية في رفع الإنتاجية، ومع وصول معدلات الإنجاب إلى درجات منخفضة بشكل مذهل في الدول الصناعية بل وحول العالم، ومع تزايد عدد النساء اللاتي يكتسبن مهارات عصرالمعرفة يمكننا أن نتوقع المزيد من النساء اللاتي يدخلن سوق العمل بصفتهن موظفات أو صاحبات أعمال تجارية في العقود القادمة.

يعتبر تكافؤ الفرص من المبادئ الليبرالية الأساسية. فللأسف تستمر النساء في العديد من المجتمعات في المعاناة من التمييز ضدهن لمجرد أنهن نساء. فيظل التحرر السياسي والاجتماعي للنساء عملية تاريخية موسعة، أخذا في الاعتبار أن كل المجتمعات لا تتحرك بنفس السرعة. عادة ما يبرر مناصرو التمييز مواقفهم وسلوكياتهم غير الليبرالية بالإشارة إلى الثقافة والدين. وعلى الرغم من أن هذه المرجعية تجعل الجدل معهم من الأمور الصعبة، فإن الليبراليين ليسوا في موقف يسمح لهم بالتغاضي عن الفكرة التي تقول أنه في إطار ديمقراطي كافة أفراد المجتمع بالطبع يستحقون المعاملة المتساوية والفرص المتكافئة.

هنرييتة هينش باحثة ألمانية في مجال دراسات الشرق الأوسط وحقوق الإنسان. تخرجت من جامعة برلين الحرة، ودرست اللغة العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة حيث تقيم حالياً.



